RAGIP PAŞA
2252

راغب پاشا كتبخانه‌سی
٤٢٢٠

استانبول دارالفنونی الهیات فاکولته‌سی نشریاتندن

اصول الدین

مؤلفی
ابو منصور عبدالقاهر بغدادی
وفاتی ٤٢٩

برنجی جلد

«اصول الدین»ك یالکز متنی احتوا ایدر. بونك تورکجه خلاصه‌سی ایله مؤلفك ترجمهٔ حالی اثرلری وفکرلری وآیریجه کتابك اعلام جدولی یاقینده طبع ایدیله‌جك اولان «ایکنجی جلد» ده‌در.

برنجی طبع
استانبول — دولت مطبعه‌سی
١٩٢٨

R.7
2602

T. C.
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 2252

كتاب

اصول الدين

تأليف

الامام الاستاذ ابى منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمى البغدادى

المتوفى سنه ٤٢٩

الجلد الاول

وهو كتاب اصول الدين . اما الجلد الثانى، الذى سيطبع قريباً، يحتوى على مقدمة فى ترجمة المؤلف وتدقيق آثاره وخلاصة مباحث الكتاب مع فهرست الاعلام .

التزم نشره و طبعه مدرسة الالٰهيات بدارالفنون التوركية باستانبول

الطبعة الاولى

استانبول — مطبعة الدولة

١٣٤٦ - ١٩٢٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذى الحكم البوالغ والنعم السوابغ والنِّقَم الدوامغ والصلوة والسلام على ذى الفضائل والفواضل محمد وآله الافضال [الافاضل خ].

قال الاستاذ ابو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى البغدادى رحمة الله عليه

هذا كتاب ذكرنا فيه خمسة عشر اصلا من اصول الدين وشرحنا كل اصل منها بخمس عشرة مسئلة من مسائل العدل والتوحيد والوعد والوعيد وما يليق بها من مسائل النبوّات والمعجزات وشروط الامامة والزعامة من الاولياء واهل الكرامة واشرنا فى كل مسئلة منها الى اصولها بالتحصيل دون التطويل ليكون مجموعها للعالِم تذكرة وللمتعلم تبصرة بعون الله وتوفيقه.

ذكر الاصول الخمسة عشر

الاصل الاول فى بيان الحقايق والعلوم على الخصوص والعموم.

الاصل الثانى فى حدوث العالم على اقسامه من اعراضه واجسامه.

الاصل الثالث فى معرفة صانع العالم ونعوته فى ذاته.

الاصل الرابع فى معرفة صفاته القائمة بذاته .
الاصل الخامس فى معرفة اسمائه واوصافه .
الاصل السادس فى معرفة عدله وحكمه .
الاصل السابع فى معرفة رسله وانبيائه .
الاصل الثامن فى معرفة معجزات انبيائه وكرامات اوليائه .
الاصل التاسع فى معرفة اركان شريعة الاسلام .
الاصل العاشر فى معرفة احكام التكليف فى الامر والنهى والخبر .
الاصل الحادى عشر فى معرفة احكام العباد فى المعاد .
الاصل الثانى عشر فى بيان اصول الايمان .
الاصل الثالث عشر فى بيان احكام الامامة وشروط الزعامة .
الاصل الرابع عشر فى معرفة احكام العلماء والأئمة .
الاصل الخامس عشر فى بيان احكام الكفر واهل الاهواء الفجرة .

فهذه جملة *اصول الدين* على قواعد فريقَى الرّأى والحديث دون من يشترى لَهْوَ الحديث . وقدجاءت فى الشريعة احكامٌ مرتبة على خمسة عشر من العدد . واجمعت الامة على بعضها واختلفوا فى بعضها . فمنها على اختلافِ سِنِّ البلوغ لانها عند الشافعىّ فى الذكور والاناث خمس عشرة سنة بِسِنِى العرب دون سِنِى الروم والعجم . ومنها مدة اكثر الحيض عندالشافعى وفقهاء المدينة خمسة عشر يوما بلياليها .

ومنها اول الطهر الفاصل بين الحيضتين فانه عند اكثر الأئمة خمسة عشر يوما وهذا كله على اصل الشافعى وموافقيه . فاما على اصل ابى حنيفة رحمه الله واتباعه فان كلمات الاذان عندهم خمس عشرة . ومقدار مدة الاقامة التى توجب عنده اتمام الصلوة خمسة عشر يوما وعندالشافعى اربعة ايام . واجمعوا على وجوب خمسة عشر درهما فى زكوة ستمائة درهم وخمسة عشر دينارا فى زكوة ستمائة دينار . فاذا بلغت الأبلُ السائمة ستمائة وجب فيها خمس عشرة بنتَ لبون او اثنى عشر من الحِقاق . واذا بلغت البقر السائمة ستمائة وجب فيها خمس عشرة مُسِنَّةً او عشرون تبيعاً او تبيعةً . فان كانت أربعمائة وخمسين بقرة وجب فيها خمسة عشر تبيعاً او تبيعةً . واجمعوا على ان الواجب فى مُنَقِّلَةِ الرجل الحرّ خمس عشرة من الابل وفى ثلثة من اسنان الرجل الحر خمسة عشر بعيرا وفى ستة من اسنان المرأة خمسة عشر بعيرا وفى ثُلثِ اصابع المرأة الحرّة خمسة عشر بعيرا . ومثل هذا كثير من احكام الشريعة ولاجلها لم يُكْرَهْ تقسيم قواعد الدين على خمسة عشر اصلاً وتقسيم كل اصل منها خمس عشرة مسئلة . فاشتمل الكتاب لاجل ذلك على مأتين وخمس وعشرين مسئلة فى كل مسئلة منها المذهب والخلاف . واشرنا فيها الى نصرة الحق بدليل يكشف عنه على الايجاز من غير تطويل بحمدالله ومنته .

ذكر الاصل الاول

فى بيان الحقايق والعلوم على الخصوص والعموم

هذا الاصل مشتمل على خمس عشرة مسئلةً هذه ترجمتها :

مسئلة فى بيان حدالعلم [١] وحقيقته . مسئلة فى اثبات العلوم والحقايق . مسئلة فى ان العلوم معانٍ [قائمةٌ بالعلماء خ] غيرُ العلماء . مسئلة فى اقسام العلوم وانواعها [واساميها خ] . مسئلة فى بيان اقسام الحواس . مسئلة فى اثبات النظر والاستدلال . مسئلة فى ان الخبر المتواتر يوجب العلم . مسئلة فى اقسام الاخبار على التفصيل . مسئلة فى اقسام العلوم النظرية . مسئلة فى بيان مأخذ العلوم الشرعية [الشريفة خ] . مسئلة فى شروط الاخبار . مسئلة فى بيان مايعلم بالعقل قبل الشرع ومالا يعلم الا بالشرع . مسئلة فى شروط العلوم والادراكات . مسئلة فى بيان ما يصح تعلق العلم به . مسئلة فى صحة ورود التكليف بالعلوم والمعارف .

فهذه مسائل الاصل الاول من اصول هذا الكتاب وسنذكر فى كل مسئلة منها مقتضاها انشاءالله تعالى .

[١] قوله مسئلة فى بيان حد العلم الخ. اعلم ان فى بعض نسخ هذا الكتاب وقع هكذا: الاولى فى بيان حد العلم، الثانية فى كذا وهكذا الى آخر الكتاب .

ولى الدين

المسئلة الاولى من الاصل الاول فى حد العلم وحقيقته

اختلفوا فى حد العلم وحقيقته : فمن اصحابنا من قال العلم صفة يصير الحى بها عالماً خلاف قول من اجاز وجود العلم فى الاموات والجمادات كما ذهب اليه الصالحىُّ والكرامية وخلاف قول القدرية فى دعواها انالله عالم بلا علم وخلاف قول من يزعم ان العلم وكلَّ موجَدٍ اجسامٌ لاصفاتٌ . ومن اصحابنا من قال انالعلم صفة تصح بها منالحى القادر إحْكامُ الفعلِ واتقانُهُ . وفائدة هذا القول [الحد خ] ابطال قول القدرية فى دعواها ان كثيرا منالافعال المُحْكَمَةِ المُتْقَنَةِ يقع ممن لاعلم له بها على سبيل التَوَلُّد . واختلفت القدرية فى حد العلم : فزعم الكعبى انه اعتقاد الشىء على ماهو به وزعم الجبائىّ انه اعتقاد الشىء على ماهو به عن ضرورة اودلالةٍ وزعم ابنه ابو هاشمٍ انه اعتقاد الشىء على ماهو به مع سكون النفس اليه . وهذه الحدود الثلثة منتقضة بالعلم باستحالة المحالات فان العلم بها ليس هو علما بشىء لان المحال ليس بشىء ومع ذلك يتعلق العلم بكون المحال محالا وان كان ليس بشىء بالاتفاق لان المعدوم عندهم انما يكون شيئاً اذا كان جائز الوجود مثل الجوهر والعرض فاما ما يستحيل وجوده فلا يكون شيئاً مثل الزوجة والاولاد والشريك لله تعالى . وقيل لهم ايضا لوكان العلم اعتقاداً على وجه مخصوص لوجب

ان يكون كلُّ عالم معتقِداً والله سبحانه وتعالى عالم وليس بمعتقِد فبطل تحديد العلم بالاعتقاد . وزعم النَّظّام ان العلم حركةٌ من حركات القلب والارادةُ عنده من حركات القلب ايضا . فقد خلط العلم بالارادة مع اختلاف جنسهما [مع اختلافهما فى الجنس والوصف خ] .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى اثبات العلم والحقايق

والخلاف فى هذه المسئلة مع السوفسطائية . وهم فِرَقٌ :

فرقة زعمت انه لاحقيقة لشئٍ ولا علم بشئٍ وهؤلاء معاندون وينبغى ان يُعامَلو بالضرب والتأديب واخذ الاموال منهم فاذا اشتكوا من الم الضرب وطالَبُوا اموالَهم قيل لهم ان لم يكن لكم ولا [لِمابكم من الألم حقيقةٌ فما هذا الضَّجَرُ وان لم يكن مال فلا معنى لطلبه خ] لاموالكم حقيقة لِمَا تشتكون من الألم فما هذا الضَّجَرُ ولِمَ تطلبون مالا حقيقة له ؟ وقيل لهم هل لنفى الحقايق حقيقة ؟ فان قالوا نعم أثبتوا بعض الحقايق وان قالوا لا قيل لهم اذا لم يكن لنفى الحقايق حقيقة ولَمْ يَصِحَّ نفيها فقد صح ثبوتها وقيل لهم هل تعلمون انه لاعلم فان قالوا نعم فقد اثبتوا علما وعالما ومعلوما وان قالوا لانعلم انه لاعلم قيل لِمَ حكمتم بان لاعلم وانتم لاتعلمون انه لا علم .

والفرقة الثانية منهم اهلُ شك قالوا لانعلم هل للاشياء والعلوم

حقايق ام لاحقايق . وهؤلاء ان شكّوا فى وجود انفسهم لَحِقُوا بالفرقة الاولى منهم وان علموا وجود انفسهم فقد اثبتوا بعض الحقايق.

والفرقة الثالثة منهم قالوا للاشياء حقايق تابعة للاعتقادات وزعموا ان كل من اعتقد شيئاً فمُعْتَقَدُه على ما اعتقده [وزعموا ان الاعتقادات كلها صحيحة خ] وهؤلاء يلزمهم ان يكون العالم قديما مُحْدَثا لان قوما اعتقدوا حدوثه وآخرين اعتقدوا قدمه ويلزمهم ان يكون قولهم باطلا لاعتقادنا بطلان قولهم ان كانت الاعتقادات كلها صحيحة بزعمهم . ويسئلون عن اعتقاد المعاندين من السوفسطائية فان زعموا ان اعتقادهم لنفى الحقايق اعتقاد صحيح لحقوا بهم وان ابطلوا اعتقادهم نقضوا قولهم بتصحيح الاعتقادات كلها .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل الاول فى ان العلوم معان [قائمة بالعلماء خ] غير العلماء

والخلاف فى هذه المسئلة مع نُفاةِ الاعراض من الدهرية ومع الاصمّ من جملة القدرية فانه وافقَ نُفاةَ الاعراض فى نفى الاعراض . وهؤلاء كلُّهم ينفون العلم ويثبتون كلَّ عالمٍ بلا علم وكلَّ متحرك ومتلون متحركا ومتلونا بلا حركة ولالون . ودليلنا عليهم انا وجدنا العالِمَ مِنّا عالما مرة وغير عالم مرة ولا يجوز ان يكون عالما بنفسه لوجود نفسه

في احوال لايكون فيها عالما فوجب لذلك ان يكون انما صار عالما لمعنى سواه وذلك المعنى هوالمراد بقولنا علمٌ فمن اثبته ونازعنا في اسمه فالخلاف معه في العبارة . فبهذا الدليل اثبتنا ساير الاعراض .

المسئلة الرابعة من الاصل الاول في بيان اقسام العلوم واسمائها

العلوم عندنا قسمان : احدهما علم الله تعالى وهو علم قديم ليس بضروري ولا مكتسب ولا واقع عن حِسٍ ولا عن فكر ونظر وهو مع ذلك محيط بجميع المعلومات على التفصيل والله عالم بكل ما كان وكل ما يكون وكل مالا يكون أن لوكان كيف كانَ يكونُ بعلم واحد ازليّ غير حادث . والقسم الثاني من قسمي العلوم علوم الناس وساير الحيوانات وهي ضربان : ضروري ومكتسب . والفرق بينهما من جهة قدرةِ العالم على علمه المُكْتَسَب واستدلالِهِ عليه ووقوع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرةٍ له عليه .

والعلم الضروري قسمان : احدهما علم بديهيّ والثاني علم حسيّ . والبديهيّ قسمان : احدهما علم بديهي في الاثبات كعلم العالم منا بوجود نفسه وبما يجد في نفسه من ألمٍ ولذةٍ وجوعٍ وعطشٍ وحرٍّ وبردٍ وغمٍّ وفَرَحٍ ونحو ذلك . والثاني علم بديهي في النفي كعلم العالِم منا باستحالة المحالات وذلك كعلمه بأنّ شيئاً واحداً لا يكون قديما ومحدَثا وان الشخص

لايكون حياً وميتاً في حال واحدة وان العالِم بالشيء لا يكون جاهلا به من الوجه الذي علمه في حال واحدة .

واما العلوم الحسية فمُدْرَكَةٌ من جهة الحواس الخمس كما نُبَيّنها بعد هذا . والعلوم النظرية نوعان: عقليّ وشرعيّ . وكل واحد منهما مُكْتَسَب للعالم به واقعٌ له باستدلالٍ منه عليه وبعضها اجلى من بعض كما نثبته بعد هذا انشاءالله تعالى .

المسئلة الخامسة من الاصل الاول في اقسام الحواس وفوائدها

الحواس عند اصحابنا واكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية ، اولاها حاسّة البصر ويُدْرَك بها الاجسام والالوان وحسن التركيب في الصُّوَر ويجوز عندنا ادراك كل موجود بها خلاف قول من قال من المعتزلة انه لايُدْرَك بها الا الاجسامُ والالوانُ كما ذهب اليه ابو هاشم ابن الجبائي [و]خلاف قول الجبائي انه لايدرك بها الا الاجسام والالوان والاكوان وخلاف قول من زعم من الفلاسفة ان البصر لايدرك به شيءٌ غيرُ اللون . والحاسة الثانية حاسة السمع ويدرك بها الكلام والاصوات كلها . والثالثة حاسة الذوق ويدرك بها الطعوم . والرابعة حاسة الشمّ ويدرك بها الروايح . والخامسة حاسة اللمس ويدرك

[و] أدرجناه وليس في النسخة المنقولة عنها

بها الجسم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة . وادّعى [وزعم خ] قوم ان الذوق من جملة حاسة اللمس . وزاد النظّام حاسة اخرى يدرك بها لذة النكاح وقولُهُ فى هذا كقول من يدعى حاسةً سابعةً يدرك بها المُ الضرب والجراح [وكلا القولين فاسد خ] .

واختلف اصحابنا فى الفاضل من العلوم الحسية والنظرية : فَقَدَّمَ ابو العباس القلانسى العلومَ النظرية على الحسيةِ وقَدَّمَ ابو الحسن الاشعرى العلومَ الحسيةَ على العلوم النظرية لانها اصول لها . واختلفوا فى الفاضل من حاسّتَىِ السمع والبصر : فزعمت الفلاسفة ان السمع افضل من البصر لانه يدرك بالسمع من الجهات الست وفى الضوء والظلمة ولا يدرك بالبصر عندهم الا من جهة المقابلة وبواسطةٍ من ضياء شعاع . وقال اكثر المتكلمين بتفضيل البصر على السمع لان السمع لايدرك به الا الصوتُ والكلام والبصر يدرك به الاجسامُ والالوان والهيئات كلها . ويجوز عندنا ادراك جميع الموجودات بالبصر واجاز اصحابنا الادراك بالبصر من الجهات الست كما نُثبته بعد هذا ان شاء الله تعالى .

المسئلة السادسة من هذا الاصل الاول فى اثبات العلوم النظرية

والخلاف فى هذه المسئلة مع السُّمَنِيَّةِ الذين زعموا انه لايعلم شئ الا من طريق الحواس الخمس وابطلوا العلوم النظرية وزعموا ان

المذاهب كلها باطلة . ويلزمهم على هذا القول ابطال مذهبهم لان القول بابطال المذهب مذهب . وقلنا لهم بماذا عرفتم صحة مذهبكم فان قالوا بالنظر والاستدلال لزمهم اثبات النظر والاستدلال طريقا الى العلم بصحة شئٍ ما وهذا خلاف قولهم وان قالوا بالحس قيل لهم ان العلوم بالحس يشترك فى معرفته اهل الحواس السليمة فما بالُنا لانعرف صحة قولكم بحواسنا فان قالوا انكم قد عرفتم صحة قولنا بالحس ولكنكم جحدتم ما عرفتموه لم ينفصلوا [لم يَتَفَصَّوا خ] ممن عكس عليهم هذه الدعوى وقال لهم بل انتم عارفون بصحة قول مخالفيكم وفساد قولكم بالضرورة الحسية لكنكم جحدتم ما عرفتموه حسًّا واذا تعارض القولان بطلا وصح ان الطريق الى العلم بصحة الاديان انما هو النظر والاستدلال .

المسئلة السابعة من الاصل الاول فى اثبات الخبر المتواتر طريقا الى العلم

والخلاف فى هذه المسئلة من وجهين : احدهما مع البراهمة والسُّمَنِيَّة فى انكارهما وقوع العلم من جهة الأخبار المتواترة ويُكَذِّبهم فى ذلك علمهم بالبلدان التى لم يدخلوها والأُمَم والملوك الماضية وبظهور المُدَّعين للنبوات [ومع النظامية حيث قالوا يجوز ان يجتمع الامة على الخطاء فان الأخبار المتواترة لاحجة فيها لانها يجوز ان يكون وقوعها كذبا

فطعنوا فى الصحابة وابطلوا القياس فى الشريعة خ] فانهم وان نازعوا فى صدقهم عالمون بظهورهم وظهور دعاويهم وعِلْمُهم بذلك كله ضرورى لاشك لهم فيه ولا طريق لهم اليه الامن جهة الخبر المتواتر الذى لايصح التواطئ عليه . والخلاف الثانى مع قوم أثبتوا وقوع العلم من جهة التواتر لكنهم زعموا ان العلم الواقع عنه يكون مُكتَسباً لا ضروريا . ودليلُ كونه ضروريا امتناعُ وقوعِ الشك فى المعلوم به كما يمتنع ذلك فى المعلوم بالحواس والبدائه .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى بيان اقسام الاخبار

والاخبار عندنا على ثلاثة اقسام : تواتر وآحاد ومتوسط بينهما مستفيض جار مجرى التواتر فى بعض احكامه . فالمتواتر هو الذى يستحيل التواطئُ على وضعه وهو موجب للعلم الضرورى بصحة مَخْبَره . واخبار الآحاد متى صح اسنادُها وكانت متونها غيرَ مستحيلة فى العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم وكانت بمنزلة شهادة العُدُول عند الحاكم يلزمه الحكم بها فى الظاهر وان لم يعلم صدقهم فى الشهادة . واما المتوسط بين التواتر والآحاد فانه شارك التواتر فى ايجابه للعلم والعمل ويفارقه من حيث ان العلم الواقع عنه يكون مكتسبا والعلم الواقع عن التواتر ضرورى غير مكتسب . وهذا النوع المستفيض المتوسط

بين التواتر والاحاد على اقسام : احدها خبر من دلّت المعجزةُ على صدقه كأخبار الانبياء عليهم السلام . والثانى خبر من اخبر عن صدقه صاحبُ معجزة . والثالث خبر رواه فى الاصل قوم ثِقاةٌ ثم انتشر بعدهم رُواته فى الاعصار حتى بلغوا حدَّ التواتر [وان كانوا فى العصر الاول محصورين ومن هذا الجنس أخبار الرّؤية خ] كالأخبار فى الرؤية والشفاعة والحوض والميزان والرجم والمسح على الخفين وعذاب القبر ونحوه . والقسم الرابع منه خبر من أخبار الاحاد فى [الأحكام الشرعية خ] كل عصر قد اجمعت الامّة على الحكم به كالخبر فى ان لاوصية لوارث وفى ان لاتُنكَح المرأة على عمّتها ولا على خالتها وفى ان السارق لما دون النصاب ومن غير حِرْزٍ لايقطع . ولا اعتبار فى مثل هذا بخلاف اهل الاهواء من الروافض والقدرية والخوارج والجهمية والنجارية لان اهل الاهواء لا اعتبار بخلافهم فى احكام الفقه وان اعتبرنا خلافهم فى ابواب علم الكلام [وكل انواع هذا المستفيض موجب للعمل والعلم المكتسب خ]

واعلموا اسعدكم الله ان الخبر فى اصله منقسم الى صدق وكذب . والصدق منه واقع على وفق مَخْبَره والكذب ما كان بخلاف مَخْبَره . وليس فى الأَخبار ماهو صدق كذب معاً الا خبرَ واحد وهو إخبارُ من لم يَكْذِب قطّ عن نفسه بانه كاذب وان هذا الخبر كذب منه

والكاذبُ اذا اخبر عن نفسه بانه كاذب كان صادقا فصار هذا الخبرُ الواحدُ صدقا وكذبا وفاعله واحد . وفيه دليل على ابطال قول الثَّنَوِيّة إنّ فاعل الصدق لايجوز ان يكون فاعلا للكذب .

المسئلة التاسعة من الاصل الاول فى بيان اقسام العلوم النظرية

العلوم النظرية على اربعة اقسام : احدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر . الثانى معلوم من جهة التجارب والعادات . والثالث معلوم من جهة الشرع . والرابع معلوم من جهة الالهام فى بعض الناس او بعض الحيوانات دون بعض . فاما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية .

واما المعلوم بالتجارب والرياضات فكعلم الطبّ فى الأدْوِية والمعالجات وكذلك العلم بالحِرَفِ والصناعات وقديقع فى هذا النوع مايستدرك [يستدل خ] بالقياس على المعتاد غير ان اصولها مأخوذة عن التجارب والعادات . واما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون والمكروه [وسائر احكام الفقه خ] .

وانما اضيف العلوم الشرعية الى النظر لان صحة الشريعة مبنية على

صحة النبوة وصحةُ النبوة معلومةٌ من طريق النظر والاستدلال ولو كانت معلومةً بالضرورة من حسّ او بديهة لما اختلف فيها اهل الحواس والبديهة ولما صار [ ] المخالف فيها معانداً كالسوفسطائية المنكِرَةِ للمحسوسات . واما المعلوم بالالهام على التخصيص فكالعلم بذوق الشعر واوزانِ ابياته فى بُحُوره وقد يعلم هذا الوزن اعرابىٌّ بوّالٌ على عَقِبَيْه ويذهب عن معرفته حكيمٌ يعرف قوانينَ اكثرِ العلوم النظريه وقد احتال اهل العروض فى استنباط اصولٍ عَرَفوا بها اوزانَ بحور الشعر غير ان الشعر قد طُبِعَ على ذوق من لم يَعرف العروض ولا القياس فى بابه وماذاك الا تخصيص من الله تعالى له به . وكذلك العلم بصناعة الالحان غير مستنبط بالقياس ولا مُدْرَك بالضرورة التى يشترك فيها العقلاء ولكنها من الخصائص التى يعلَمُها قومٌ دون قوم . وكل علم نظرى يجوز عندنا ان يجعل الله ضروريا فينا على قلب هذه العادة كما خلق فى آدم عليه السلام علوما ضرورية عَرَفَ بها الاسماء من غير استدلال منه عليها ولا قراءةٍ منه لها فى كتاب ، كذلك القول فى سائر العلوم النظرية عندنا واما المعلوم بالضرورة فمن اصحابنا من قال يجوز ان يعلمها [ ] كلها بالنظر والاستدلال ومنهم من قال ماعلِمْناه منها بالحواس الخمس فجائز استدراكه بالاستدلال عليه عند غيبته عن الحس وماعلِمْناه

[٣] هكذا فى النسخه والصواب : لصار [١٦] والظاهر : نعلمها

بالبديهة فلا يصح الاستدلال عليه لان البداية مقدّمات الاستدلال فلابد من حصولها فى المستدِلّ قبل استدلاله . هذا قول اصحابنا وزعم النظّام واتباعه من القدرية ان المعلوم بالقياس والنظر لايجوز ان يصير معلوما بالضرورة وما كان معلوما بحس لايجوز ان يصير معلوما من جهة النظر والخبر ؛ فلزمه على هذا القول ان يكون المعرفة بالله عز وجل فى الآخرة نظرية استدلالية غيرضرورية وان تكون الجنة دار استدلالٍ ونظرٍ وان يكون لأعتراض السيئة فيها على اهل النظر مَجالٌ وان يكونوا مكلَّفين ابدا وان يستحقوا على اداءِ ما كُلِّفُوا فيها ثوابا فى دارٍ غيرها .

وقيل له فى المعلوم بالحواس ألَسْنا نعلم البلدان التى لم ندخلها بالتواتر وان كانت معلومة للذين أخبروا عنها بالعيان ؟ وكذلك كل جسم يعلمه من رآه عيانا ويعلمه الأعمى بلمس اوبتواتر الخبر عنه . فاجاب عن هذا بانّ المخبِرين عما عاينوه قد اتصل بعيونهم اجزاءٌ من محسوساتهم فعلِمُوا المحسوسَ باللمس ثم لما اخبروا غيرَهم بما عاينوه انفصلت من الاجزاء التى اتصلت بعيونهم وارواحهم بعضُها فاتصلت بارواح السامعين لأخبارهم فعَلِمَهُ السامعون منهم باللمس ايضا وكذلك القول فى السامع .

فقيل له على هذا يلزمك اذا سمع اهل الجنة بالخبر عن اهل النار وماهم فيه من الصَّديد والزقُّوم ان يكون اجزاءٌ من اهل النار واجزاءٌ من زَقُّومهم وصديدِهم قد انفصلت واتصلت بابدان اهل الجنة فى الجنة واذا سمع

[٧] هكذا فى النسخة والصحيح : الشُّبَه

اهل النار بالخبر عن اهل الجنة ونعيمهم ان يكون اجزاءٌ من اهل الجنة قد انفصلت عنهم واتصلت بابدان اهل النار فيكون بعض ابدان اهل الجنة فى النار وبعض ابدان اهل النار فى الجنة وهذا قول يليق بقائله وكفاه به خزيا .

المسئلة العاشرة من الاصل الاول فى بيان مأخذ العلوم الشرعية

الاحكام الشرعية مأخوذة من اربعة اصول وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس .

فالكتاب هو القران الذى لايأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه وفيه عام وخاص ومجمل ومفسر ومطلق ومقيد وامر ونهى وخبر واستخبار وناسخ ومنسوخ وصريح وكناية وفيه ايضا دليل الخطاب ومفهومُهُ وكل هذالوجوه منه ادلةٌ على مراتبها وان كان بعضها فى الاستدلال به على مدلوله اجلى من بعض. وما غمض منه وجه دلالته على الضعيف فى نظره يعلمه المستنبط الموفق لقول الله عز و جل لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنهم .

واما السنة التى يؤخذ عنها احكام الشريعة فهى المنقولة عن النبى صلى الله عليه وسلم اما بتواتر يوجب العلم الضرورى كنقل اعداد الركعات واركان الصلوة ونحوها ، واما بخبر مستفيض يُوقِعُ العلمَ

[١٤] سورة النساء آية ٨٤

المكتَسَبَ كنقلهم نُصُبَ الزكوات واركان الحج ، واما برواية احاد توجب روايتهم العمل دون العلم . ووجوه دلائل السنة على احكام كوجوه دلائل القرأن من عام وخاص ومجمل ومفسر وصريح وكناية وناسخ ومنسوخ ودليل خطاب ومفهومه وامر ونهى وخبر ونحوها .

واما الاجماع المعتبر فى الحكم الشرعى فمقصور على اجماع اهل عصر من اعصار هذه الامة على حكم شرعى فانها لاتجتمع على ضلالة .

واما القياس فى الشرعيات فانما يستدرك به معرفة حكم الشئ الذى ليس فيه نص ولا اجماع على حكمه. وهذا النوع من القياس على اقسام: احدها قياس جلى. وهوالذى يكون فرعُهُ اولى بحكمه من اصله كتحريم ضرب الأَبَوَين لقياسه على ماحَرَّمَ الله عزوجل من قول الولد لهما أُفٍّ.

والثانى قياس فى معرفة الاصل المقيس عليه من كل وجه كقياس العبد على الامة فى تنصيف الحد لتساويهما فى الرِّقِّ وقياس الامة على العبد فى التَّقَوُّم على احد الشريكين اذا أَعْتَقَ نصيبَه منه وهو مُوسِرٌ وكما حرّم الله عزوجل البيع فى وقت النداء للجمعة ثم قسنا عليه عقدَ الاجارة وسائرَ العقود فى ذلك الوقت وليس الاصل فى هذه الاحكام باكثرهما شبها.

والقسم الثالث [من القياس الشرعى قياس شَبَهٍ فى فرع بين اصلين متعلق باكثرهما شبها وقياس خفى كالعلة فى فروع الربا اذا قيس فيه

الفروع منها على الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والورق وهذه وجوه مدارك احكام الشريعة على اصول اهل السنة خ] قياس علة من اصل واحد كالعلة فى الربا على اختلاف القائسين فى علة الربا.

وفى هذه الجملة خلاف من وجوه : احدها مع البراهمة فى انكارها شرائع الانبياء عليهم السلام . والكلام يأتى عليهم فى باب اثبات النبوات . والثانى مع الخوارج فى انكارها حجة الاجماع والسنن الشرعية وقد زعمت انه لاحجة فى شئ من احكام الشريعة الا من القرآن ولذلك انكروا الرجم والمسح على الخفين لانهما ليسا فى القرآن وقطعوا السارق فى القليل والكثير لان الامر بقطع السارق فى القرآن مطلق ولم يقبلوا الرواية فى نصاب القطع ولا الرواية فى اعتبار الحرز فيه . هذا قول اكثرهم وقد اجازت النَّجَدات منهم الاجتهاد فى فروع الشريعة . والخلاف الثالث مع الروافض الذين قالوا لاحجة اليوم فى القياس والسنة ولا فى شئ من القران لدعواهم وقوعَ التحريف فيه من الصحابة وقد زعموا ان الحجة انما هو قول الامام الذى ينتظرونه وهم قبل ظهوره فى التيه حَيارى الى ان يستنقذهم الامام الذى ينتظرونه اذا ظهر بزعمهم. والخلاف الرابع (مع) النظامية من القدرية فى ابطالهم القياسَ الشرعىَّ وابطالهم حجة الاجماع . وقد زعم النظام ان هذه الامة من عهد نبيها

[١٦] ادرجناه وليس فى النسخه

عليه السلام الى ان تقوم القيمة لو أَجْمَعَتْ على حكم شرعى جاز ان يكون اجماعها خطأ وضلالا . وزعم ايضا انه لا حجة فى الخبر المتواتر واجاز وقوعه كذبا وابطل القياس فى الاحكام الشرعى وطعن فى الصحابة الذين أَفْتَوْا باجتهادهم فى فروع الشريعة . والطاعنُ فيهم مطعون فى دينه ونسبه . والخلاف الخامس مع نفاة العمل باخبار الاحاد من القدرية . والخلاف السادس مع من يزعم من اهل الظاهر ان لا حجة فى اجماع اهل عصر بعد الصحابة وانما الحجة فى اجماع الصحابة دون من بعدهم . والخلاف السابع مع من اعتبر حجة الاجماع اذا انعقد عن نص او ظاهر من الكتاب او السنة ولم يَرَ الاجماعَ المُنْعَقِد عن القياس حجة . والخلاف الثامن مع نفاة القياس الشرعى من اهل الظاهر وقد استقصينا الرد على هؤلاء المخالفين فى هذه الوجوه فى كتبنا الموضوعة فى اصول الفقه .

المسئلة الحادية عشرة من الاصل الاول فى بيان شروط الاخبار الموجبة للعلم والعمل

اما التواتر الموجب للعلم الضرورى فمن شروطه ان يكون رُواتُهُ فى كل عصر من اعصاره على جهة يستحيل التواطى منهم على الكذب . وان كان رُواتُهُ فى بعض الاعصار قوما يصح على مثلهم التواطى عليه لم يكن خبرُهم موجبا للعلم الضرورى ولذلك لم يكن خبر اليهود

[٣] الصحيح : الشرعية   [١٥] هكذا والصحيح : التواطؤ

والنصارى عن قتل عيسى وصلبه موجبا للعلم ولا خبر المجوس عن اعلام زردشت موجبا للعلم لان النّصارى وان تواتر نقلهم فى الاعصار المتأخرة فانهم يَعْزُونَ خبَرَهم الى اربعة زعموا انهم هم الذين كانوا مع المسيح فى الوقت الذى أَقْدَمَ عليه اليهود بالقتل بزعمهم . ولو كان اتباعُ المسيح عليه السلام فى ذلك الوقت عددَ اهلِ التواتر لدفعوا عنه اليهود لاسيما وقد زعموا ان الذين قصدوه من اليهود كانوا ثلثين والتواطى على هذا المقدار من العدد جائز والتواطى على ضِعْفِ هؤلاء جائز فضلا عنهم . فاما نقلهم عن مشاهَدَةِ شخص مصلوب فهو صحيح وانما الكلام فى ذات المصلوب هل كان عيسى او المشبَّه به فى الصورة وبعضهم يزعم ان الذى دل عليه من اصحابه هذا الذى أُلْقِيَ عليه شبهُهُ فَقُتِل دونه ثم ان دعاويهم فى المسيح منافية لنقلهم قتلَهُ لان منهم من يزعم انه اله ومنهم من يزعم انه احد أقانيم الاله القديم وايهما كان بزعمهم وجب استحالة حلول القتل به . واما نقل المجوس اعلام زردشت فمنسوب الى كشتاسب انه اخبرهم بانه شاهد اعلام زردشت والخبر الراجع فى اصله الى واحد او طائفةٍ يجوز عليها التواطى لا يكون موجبا للعلم الضرورى . ومن شروط التواتر ايضا ان يكون ناقِلوُهُ فى العصر الاول قد نقلوه عن مشاهدة او علم بما نقلوه

[٨] هكذا فى النسخة والاحسن : على ضعف هذا المقدار من العدد جائز فضلاً عنهم .

ضرورة كنقلهم اخبار البلدان التي شاهدوها ونقلهم اخبار الامم الذين شاهدها اهل العصر الاول من المخبرين عنهم وكنقلهم الاخبار عن الزلازل فى الحرو البرد وسائر الاحداث فى الازمنة الماضية ونحوها .

[فَإنْ تواتَرَ النقل فى شيءٍ وطريقُ العلم به الاستدلالُ والنظرُ وطريقُ الخطاءِ الشبهةُ فان ذلك التواتر لايوجب علما خ] فاما ان تواتر الخبر فى شيءٍ يعرف صحته بالنظر والاستدلال فانه لايوجب العلم ولهذا لايقع للدهرية وسائر الكفرة العلمُ بصدق اخبار المسلمين عن صحة دين الاسلام لان صحة الدين معلومة بالنظر والاستدلال دون الضرورة [ولذلك اهل الكفر كل صنف منهم يتواتر نقلهم الخبر عن صحة اديانهم بشُبَهٍ اُعتُرِضَت لهم ولا سلافهم فيها ولا يقع من خبرهم علم ومتى وقع التواتر فى اصله عن شيءٍ علِمَهُ الناقلون بالحس اوالضرورة وقع العلم بخبرهم على العادة المعتادة فيه خ].

واما اخبار الآحاد الموجبة للعمل دون العلم فلوجوب العمل بها شروط : احدها اتصال الاسناد [فى قول الشافعيّ واصحابه لانهم لايرون الاستدلالَ بالمُرْسَلِ صحيحا ورأى مالك مَراسيلَ الصحابة حجةً واما ابوحنيفة رأى الاحتجاج بالمراسيل كلها عن الثِّقات صحيحاً خ] والشرط الثانى عدالة الرُّوَاة فان كان فى رُواته مبتدع فى نِحْلَتِهِ اومجروح

[٣] هكذا فى النسخة ، لعل الصحيح : فى البحر والبرّ .

فى فعله او مدلّس فى روايته فلا حجة فى روايته. والشرط الثالث ان يكون متن الخبر مما يجوز فى العقل كونُهُ . فان روى الراوى ما يُحِيلُهُ العقل ولم يحتمل تأويلاً صحيحاً فخبره مردود [و]لهذا رددنا خبر أبى مِهْزَم عن يزيد [بن ابى سفيان عن ابى هريرة ان الله تعالى اَجْرى فَرَساً ثم خلق نفسه عن عَرَقه لان هذا يستحيل كونه مع كون رواته وهو ابو مهزم اسمه سعيد ضعيفا فكانت روايته مردودة عليه خ] لاستحالة هذا فى العقول. وان كان مارواه الراوى الثِّقَة يَرُوعُ ظاهِرُهُ فى العقول ولكنه يحتمل تأويلا يوافق قضايا العقول قبلنا روايته وتأَوّلنا على موافقة العقول كما روى ان الله خلق آدم على صورته وتأويله انه خلقه حين خلقه على الصورة التى كان عليها فى الدنيا لئلا يتوهّمَ متوهّمٌ انه لما أُخْرِجَ من الجنة عوقب بتغيير صورته كما عوقبت الحيّةُ بتغيير صورتها عند اخراجها من الجنة . وكذلك ما روى ان الجبّار يضع قدمه فى النار صحيح وتأويله محمول على الجبار المذكور فى قوله تعالى وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ ومثل هذا كثير [قد اوردناه فى كتبنا خ]. ومتى صح الخبر ولم يكن متنه مستحيلا فى العقل ولم يقم دلالةٌ على نسخ حكمه وجب العمل به كما يجب على الحاكم الحكم بشهادة العدول اذا لم يعلم جرحهم مع امكان الخطاء اوالكذب على شهود والحكمُ جارٍ على الظاهر.

[٥] والصحيح : راويه [٧] هكذا فى الاصل ، الانسب : يردع
[١٤] سورة ابراهيم آية ١٥

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى بيان ما يعلم بالعقل وما لا يعلم الا بالشرع

قال اصحابنا ان العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الازلية وعلى جواز ارساله الرُّسُلَ الى عباده وعلى جواز تكليفه عباده ماشاءَ . وفيها دلالة على صحة جواز حدوث كل مايصح حدوثه وعلى استحالة كل مايستحيل كونه. فاما وجوب الافعال وحظرُها وتحريمها على العباد فلا يعرف الامن طريق الشرع فان اوجب الله عز وجل على عباده شيئا بخطابه اياهم بلا واسطة او بارسال رسول اليهم وجب . وكذلك ان نهاهم عن شيءٍ بلا واسطة او على لسان رسول حرم عليهم. وقبل الخطاب والارسال لايكون شئ واجبا ولا حراما على احد وكل عاقل فعل فعلا قبل ورود الشرع لايستحق به ثوابا ولا عقابا فان استدل العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فعرف ذلك واعتقده كان مُوَحّدا مؤمنا ولم يكن بذلك مستحقا من الله تعالى ثوابا عليه فان انعم الله عليه بالجنة ونعيمها كان ذلك فضلا منه عليه ولوانه اعتقد قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافرا مُلْحِداً ولم يكن مستحقا للعقاب على ذلك فان عذّبه الله عز وجل بالنار على التأبيد فله ذلك [و]ليس بعقاب وانما هو ابتداءٌ منه لايلام كايلام

البهايم والاطفال فى الدنيا من غير استحقاق وذلك عدل من الله تعالى . ووجه هذا القول ان الثواب انما يكون على الطاعة والطاعةُ موافقة الامر والعقاب انما يكون على المعصية [والمعصيةُ] موافقة النهى ومخالفة الامر . والمسئلة مصوَّرة فى حالة لم يَرِد فيها امرُ الله عز وجل ولا نهىٌ على احد من خلقه فاستحال الحكم فى تلك الحال بالثواب والعقاب على شيءٍ من الافعال هذا تقدير مذهب شيخنا ابى الحسن الاشعرى فى هذا الباب وبه قال مالك والشافعى والاوزاعى والثورى وابو ثور واحمد بن حنبل وداود واهل الظاهر والضرارية و[قال قوم جملة افعال العقلاء فى العقل ثلثة اقسام: واجب ومحظور ومتوسط بينهما فما دل العقل على وجوبه لايتغير ولا يتبدل كوجوب معرفة الله تعالى وتوحيده وصفاته ووجوب شكره على نِعَمِه . وما دل العقل على حَظَر لايتغيّر عن ذلك كتحريم الكفر وكفران نعم المُنْعِم . واختلف هؤلاءِ فيما توسط بين هذين القسمين فمنهم من قال فيها بالحظر وبه قال عيسى ابن ابان وابن ابى هريرة ومنهم من قال فيه بالاباحة وهم اصحاب الرأى وقد قال ابو بكر بن داود فى كتابه كل مالم يأمر الله تعالى به فيكون لازما ولم ينه عنه فيكون حراما فهو مباح لايأثم فاعله فى فعله ولايحرج فى تركه. وزعمت خ] النجارية كلها وكذلك رواه بشر بن غياث عن ابى

[٣] والظاهر : الطاعة موافقة الامر والنهى والمعصية مخالفة الامر والنهى .

[٦] الظاهر : تقرير

حنيفة وصاحبيه ابي يوسف ومحمد بن الحسن . وزعمت المعتزلة والبراهمة ان العقول طريق الى معرفة الواجب والمحظور وزعم اكثرهم ان القبيح فى العقل هو الضرر [الضرب خ] الذى ليس فيه نفع ولا هو مستحَقّ [وفيهم من ادعى معرفة وجوب شكر المنعم وقبح الضرب ليس فيه نفع ولا هو مستحق فى ضرورة العقل وبداهته خ] واختلف هؤلاء فيما بينهم فى وجه تعليق الايجاب والحظر على العقول . فاما البراهمة فانهم اقرّوا بتوحيد الصانع وانكروا الرسل وزعموا ان فرض الله على عباده المعرفةُ والاستدلال عليه ووجوبُ شكره وانّ قلبَ كل عاقل لايخلو من خاطرين احدهما من قبل الله عز وجل يُنَبّهه به على مايوجبه عقلهُ من معرفة الله تعالى ووجوب شكره ويدعوه الى النظر والاستدلال عليه بآياته ودلائله . والخاطر الثانى من قبل شيطان يَصْرِفه به عن طاعة الخاطر الذى من قبل الله عز وجل . واثبتوا الخاطرين عرضين وقالوا انما وقع التكليف بهذين الخاطرين لانه لوانفرد فيه احد الخاطرين دون الآخر صار مُلْجأً الى طاعة الخاطر الذى فيه ولا تكليف مع الألجاء . واما المعتزلة فانهم وافقوا البراهمة فى دُعاءِ الخواطر الى النظر والاستدلال وفارقوهم فى اجازة بعث الرسل لغرض الدعوة [واباحة ماحظره العقل كذبح البهائم وتسخيرهم وايلامهم لغرض ادّعَوْه فيه خ] . قال ابو هاشم ابن الجبائى لولا ورود الشرع بذبح البهائم وايلامها

لم يكن معلوما بالعقل جواز حسنه لاجل الغرض . ثم اختلف المعتزلة فى صفة الخواطر الداعية فزعم النظّام ان الخواطر اجسام محسوسة وان الله تعالى خلق خاطِرَىِ الطاعة والمعصية فى قلب العاقل ودعاه بخاطر الطاعة الى الطاعة ليفعلها ودعا بخاطر المعصية الى المعصية لاليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين . فهذا القَدَرِىُّ الذى كان يُكَفِّرُ من يقول بان الله يخلق اعمال العباد خيرَها وشرَّها قد صار الى القول بان الله عز وجل قد خلق الخاطر الداعى الى المعاصى وصار ايضا الى القول بانه دعا الى المعصية باحد الخاطرين ونها عنها بالخاطر الثانى فصار داعيا الى ماهو ناهٍ عنه وناهيا عما هو داعٍ اليه . وزعم ابو الهذيل ان الخواطر اعراض وان الخاطر الداعى الى النظر والاستدلال يورده الله تعالى على قلب العاقل يدعوه به الى طاعته ويحرك به دواعيه على الاستدلال عليه بتخويفه وترهيبه والخاطر الثانى من قبل الشيطان يَصُدُّه به عن طاعة الخاطر الاول . ووافقه الجبّائى وابنه على وجود الخاطرين وانهما عرضان غير ان ابن الجبّائى زعم ان الخاطر الداعى الى النظر والاستدلال من قِبَلِ الله تعالى جارٍ مَجْرَى الامر وهو قولٌ خَفِىٌّ يُلقيهِ الله تعالى فى قلب العاقل او يُرْسِل ملكا يُلْقى ذلك فى قلبه وكذلك الخاطر الذى يلقيه الشيطان قول خفى يخاطبه به وانكر قول ابيه وابى الهذيل فى [كون خ] صفة الخاطر انه على معنى علم اوفكر . وقول ابن الجبائى فى هذا مثل قولنا فى المعنى لانه قد اقرّ بانّ الايحاء

من الله تعالى انما يكون بالقول الذى ليس من جنس الوساوس الا انا قلنا انه قول جلى مضاف الى الله تعالى بلاواسطة او الى رسول متوسط، واضافه هو الى الله تعالى او الى ملك ولكن لا ننكر ان يكون الرسول من الله الى عبده ملكا غير اَنَّا نُوجِب كونه مقرونا بمعجزة تدل على صدقه وقلنا لمن اشترط منهم فى جواز التكليف القاءَ خاطر من شيطان فى قلبه ان كان ذلك الشيطان غيرَ مُكَلَّف فَلِمَ ذَمَمْتُمُوه ولَعَنْتُمُوه وان كان مكلفا وجب ان يكون بَدْأُ تكليفه بالقاء خَاطِرَيْنِ فى قلبه : احدهما من قبل الله تعالى والثانى من قبل شيطان سواه وكان الكلام فى تكليف الشيطان الثانى كالكلام فى تكليف الشيطان الاوّل حتى يتسلسل ذلك الى شياطين بلا نهاية او يَثْبُتَ مكَلَّف بلا خاطر وفيه نقض اصولهم. وقلنا لاهل الحظر يلزمكم ان يكون اعتقاد الحظر محظورا [وقلنا لاهل الاباحة يلزمكم اباحة اعتقاد الحظر ومن المحال ان يُبيح الله تعالى اعتقاد حظرِ ماليس بمحظور . وهذا مما لا انفصال لهم عنه خ].

المسئلة الثالثة عشرة من الاصل الاول فى بيان شروط العلم والادراكات

ليس لوجود العلم والرؤية والسمع والارادة والقدرة فى الشئ عندنا شرط غير وجود الحياة فى محله ويصح عندنا وجود الحياة فى الجوهر

[١٧] لعله : فى محلها

الواحد وكل ماصح وجود الحياة فيه صح وجود العلم والقدرة والارادة والادراكات فيه . وانما اختلف اصحابنا فى كون الحياة شرطا فى وجود الكلام فيما ليس بحى فاشترطها الاشعرى فيه واجاز القلانسى وجود الكلام لما ليس بحى . واختلفت القدرية فى هذا واجاز الصالحى منهم وجود العلم والقدرة والارادة والادراكات فى الميت . واجازت الكرامية وجود العلم والارادة والادراكات فى الاموات [فلا يأمَنون على هذا الاصل ان يكون جُدرانٌ وكل مَوات علماءَ سامعةً مبصرة مريدةً معتقدةً لمذاهبَ غيرَ انها لاتنطق ولا تقدر على فعل خ] ولم يجيزوا وجود القدرة الا فى حىّ واشترط اكثر المعتزلة فى وجود الحياة فى الشئ ان يكون ذا بُنْيَةٍ مخصوصة اقل اجزائها ثمانية او ستة او اكثر على حسب اختلافهم فى عدد اجزاء الجسم . وكذلك اشترطوا البنية فى كل مايكون الحياة شرطا فى وجوده كالعلم والقدرة والارادة والادراك وزعموا ان الجملة الواحدة من الشاهد حى بحياة فى جزء منه وقدعلم هؤلاء ان الشَّلَلَ موت فى بعض الاعضاء فيلزمهم ان يكون من له عضو أشَلُّ ، حيًّا بحيوةٍ فى بعضه وميتاً بموت فى بعضه [فان استدلوا بانتفاء الحيوة عند نقض البنية قوبِلَ بان ذلك منتف كانتفائها عند عدم الغِداء وان صحت حيوتها بلا غداء على نقض العادة كذلك يصح حيوة الجزء بلا بنية وان جرت العادة بذهاب الحيوة عند نقض

البنية على انا نقول ان الحَيّةَ تقطَعُ إرْباً إرْباً ويكون كل جزء منها متحركا حركة الأحياءِ الا ان يُفصل موضع الحياة من رأسها ولو رُدَّت الجملة الى اقل اجزأ الجسم عندهم لبطلت حيوتها فى العادة وان صح كونها حية فى المقدور كذلك القول فى الجزء عندنا خ] وقلنا للكرّامية اذا اجزتم وجود العلم والارادة وكل ادراك فى الميت والجمادات فما يُؤمنكم ان يكون جميع الجمادات عالمة سامعة مبصرة معتقدة لتكفيركم لكنها لاتنطق ولا تقدر على فعل لانه ليس فيها حياة ولا قدرة وهذا يؤدى الى الشك فى الاموات والاحيا وذلك فاسد .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى بيان ما يصح تعلق العلم به

قال اصحابنا ان علم الله عز وجل محيط بكل شئ معلوم على التفصيل ومعلومات علومنا محصورة لله تعالى [فيه تعالى خ] واختلف اصحابنا فى تعلق العلم المحدَث بمعلومين وا كثر فاجازه بعضهم وقال ابو الحسن الباهلى بجواز ذلك فى العلم الضرورى دون المكتسب . والصحيح عندنا ان كل علم متعلّقٌ بمعلومين لان من علم شيئا كان عالما به وبانه عالم به ولوكان علمه بالشئ غير علمه بانه عالم لجاز وجود احد العلمين فيه مع عدم الآخر وكان يعلم الشئ من لايعرف انه عالم به وهذا محال فما يؤدى

اليه مثله . واحالت المعتزلة تعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل [وانكروا علم الله تعالى وقالوا لوكان له علم لما علم به الا معلوما واحدا كما انا لانعلم معلومين الا بعلمين. فقلنا لهم ان جاز عندكم ان يَعْلَمَ معلوماته بنفس واحدة خلاف العلم فى الشاهد جاز ان يعلم المعلومات بعلم واحد خلاف العلم فى الشاهد خ] وقال بعض الكرّامية ان الله تعالى يعلم معلوماته بعلمه ويعلم علمه بعلم آخر وقال بعضهم انه يعلم معلوماتِ علمهِ ولا يعلم علمه والناس يعلمون علمه فاثبت الانسانَ عالما بما لايعلمه الله تعالى . وزعم بعضهم انه يعلم علمه بعلم آخر. ويجب على هؤلاء ان يعلم العلم الثانى بعلم ثالث والثالث برابع حتى يثبت له علوم لانهاية لها وهذا محال فما يؤدى اليه مثله .

المسئلة الخامسة عشرة من الاصل الاول فى ورود التكليف بالمعارف

قد ورد التكليف بالمعارف النظرية عند اصحابنا فى العلوم العقلية والاحكام الشرعية . وزعم صالح فيه ان المعارف كلها ضرورية يَبْتَديها الله عز وجل فى القلوب اختراعا من غير سبب يَتَقَدَّمها من نظر واستدلال وزعم ان الانسان غير مأمور بالمعرفة لكن من عرف الله عز وجل بالضرورة صار بالاقرار والطاعة مأمورا . وزعم بعض الروافض ان المعارف كلها ضرورية الا ان الله تعالى لايفعلها فى العبد

[٦] يحتمل ان يكون « فاثبت للانسان علماً » .

الا بعد نظر واستدلال كما ان الولد من فعله غير انه لايخلقه الا بعد وطئ الوالدين [وزعموا ان من لم يخلق الله له المعرفة لم يكن مأموراً وصار كالمخلوق للسَحَرة ولا اعتبار له يعنى انه يخلق لهم السحر بعد اخذهم بالعلم به ومن خلق له المعرفة صار بالطاعة مامورا وعن اضداده مزجورا خ] وقالوا فيمن لم يعرف الله تعالى بالضرورة انه غير مكلف وزعم آخرون منهم ان المعارف ضرورية غير ان من لم يعرف الله تعالى مأمور بالاقرار والطاعة [سواء عرف الله او لم يعرفه ولا سبيل لمن لم يعرفه الى العلم بمعرفته ولا الى العلم بانه قد كلفه خ] وزعم الجاحظ وثُمامة ان المعارف ضرورية وان الله عز وجل ماكلف احدا بمعرفته وانما اوجب على من عرفه طاعتَه وكفاهما خزيا نجاة الجاحدين لله من عذابه مع قولهما بخلود الفاسق من عارفيهِ فى النار . وزعم غيلان القدرى ان معرفة الانسان بانه مصنوع وان صانعه غيره ضرورى [قد طبع عليه الانسان فى خلقته خ] وهو مأمور بعد ذلك بالمعارف فى العدل والتوحيد والوعد والوعيد والشرعيات وقال ابو الهذيل معرفة الله ومعرفة الدليل الداعى الى معرفته بالضرورة وما بعدهما من العلوم الحسية والقياسية فهو علمُ اختيارٍ وجائز ان يجعله الله تعالى ضروريا على نقض العادة . ويلزم غيلان وابا الهذيل ان يكون الدهرية عارفة بالله تعالى ضرورة فيكونوا كمنكرى الضرورات من السوفسطائية ولو كانوا كذلك لسقطت المناظرة معهم وهذا خلاف الدين فما يؤدى اليه خلافه ايضا .

الاصل الثانى من اصول هذا الكتاب فى بيان حدوث العالم

وهذا الاصل مشتمل على خمس عشرة مسئلة. ترجمتها: مسئلة فى بيان معنى العالم وحقيقته . مسئلة فى بيان اجزائه المفردة . مسئلة فى بيان اجزائه المركبة . مسئلة فى اثبات الاعراض . مسئلة فى بيان اقسام الاعراض . مسئلة فى اختلاف اجناس الاعراض . مسئلة فى احالة بقاء الاعراض . مسئلة فى تجانس الاجسام والجواهر . مسئلة فى حدوث الا عراض . مسئلة فى ان الاجسام لايخلو من الاعراض . مسئلة فى تصحيح حدوث الاجسام . مسئلة فى وقوف الارض ونهايتها . مسئلة فى وقوف السموات وعددها . مسئلة فى اثبات نهاية العالم . مسئلة فى جواز الفناء على العالم جملة وتفصيلا . فهذه المسائل للاصل الثانى وسنذكر فى كل مسئلة مقتضاها انشاءالله تعالى .

المسئلة الاولى من الاصل الثانى فى بيان معنى العالم وحقيقته

العالَم عند اصحابنا كل شئ هو غير الله عز وجل . والعالم نوعان : جواهر واعراض . والجواهر كل ذى لون . والاعراض هى الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون والطعم والرايحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر الاعراض [فاذا قلنا العالم محدث

[8] فى النسخة : فى وقوف الاعراض

اردنا به حدوث الجواهر والاعراض خ] وزعم بعض اهل اللغة ان العالم كل ماله علم وحس [ولم يجعل الجمادات من العالم خ]. وقال آخرون انه مأخوذ من العَلَم الذى هو العلامة وهذا اصح لان كل ما فى العالم علامة ودلالة [دالة خ] على صانعه وقد اختلف المفسرون فى العالم فمنهم من قال الله تعالى ثمانية عشر الف عالم كل واحد منها مثل العالم المحسوس [او اكبر منه خ] ومنهم من قال بتسعين الف عالم ومنهم من قال بالف عالم وتأولوا على ما ذكروا من العدد قوله عز وجل رَبِّ العَالَمِين. وقولنا ان العالم جملة الجواهر والاعراض شامل للاعداد التى ذكروها. وقد قال بعض الحكماء ان كل شئ فى العالم الكبير له نظير فى العالم الصغير الذى هو بدن الانسان. ولذلك قال الله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا الانسانَ فِى اَحْسَنِ تَقْوِيمٍ[10] قال ايضا وَفِى اَنْفُسِكُمْ اَفَلاَ تُبْصِرُونَ[11] فحواس الانسان اشرف من الكواكب المضيئة. والسمع والبصر منها بمنزلة الشمس والقمر فى ادراك المدركات بهما واعضائه تصير عند البلى ترابا من جنس الارض وفيه من جنس الماء العَرَق وسائر رطوبات البدن ومن جنس الهوأ فيه الريح والنَّفَس ومن جنس النار فيه مِرَّة الصفرأ. وعروقه بمنزلة الانهار فى الارض وكبده بمنزلة العيون التى تَسْتَمِدُّ منها الانهار لان العروق تستمد من الكبد ومثانته بمنزلة البحر لانصباب ما فى اوعية

[١٠] سورة التين ، آية ٤ [١١] سورة الذاريات آية ٢١

البدن اليها كما يَنْصَبُّ الانهار الى البحر وعظامه بمنزلة الجبال التى هى اوتاد الارض واعضائه كالاشجار فكما ان لكل شجرة ورقا وثمرةً فكذلك لكل عضو فعل واثر. والشعر على البدن بمنزلة النبات والحشيش على الارض. ثم ان الانسان يحكى بلسانه صوت كل حيوان ويحاكى باعضائه صنيع كل حيوان فهو العالم الصغير وهو مع العالم الكبير مخلوق محدث لصانع واحد كما نثبته بعد هذا ان شاء الله تعالى.

المسئلة الثانية من الاصل الثانى فى بيان الاجزاء المفردة من العالم.

المفردات من العالم نوعان: احدهما مفرد فى ذاته ينتفى الانقسام عنه. والثانى مفرد فى الجنس دون الذات. فالمفرد فى ذاته نوعان احدهما جوهر واحد وهو الجزء الذى لا يتجزى وكل جسم من اجسام العالم ينتهى بالقسمة الى جزء لا يتجزى. والنوع الثانى مما لا يتجزى كل عرض فى نفسه فانه شىء واحد مفتقر الى محل واحد. واما المفرد بالجنس فكقول اصحابنا ان الجواهر جنس واحد وان اختلفت فى الصور والهيئات لاختلاف ما فيها من الاعراض. وكل نوع من الاعراض جنس مخصوص. ومن اجناسها ما يشترك فيه انواع كثيرة كاللون المشتمل على السواد والبياض وغيرهما فاما السواد وكل جنس مخصوص من اللون، فاكثر اصحابنا على انه جنس واحد وقال بعض اصحابنا فى السواد انه اجناس مختلفة وكذلك كل جنس من اللون اجناس مختلفة

فى بابه [وكل قدرة محدثة عند شيخنا ابى الحسن خلاف سائر القدر المحدثة فان قدرة الا له على خلاف مثل كل قدرة وكذا العلمان المحدثان اذا تعلقا بمعلومين فهما مختلفان خ] والكلام فى اختلاف اجناس الاعراض يأتى بعد هذا . فاما اثبات الجوهر جزأ لايتجزى فعليه جمهور المسلمين غير النظام فانه زعم انه لانهاية لاجزأ الجسم الواحد وبه قال اكثر الفلاسفة ولوكان كما قالوه لم يكن الجبل اعظم من الخردلة اذا لم يكن لاجزأ كل واحد منهما نهاية لان مالا نهاية له فى الوجود لا يزيد على مالا نهاية له فى الوجود . فان عارضونا على هذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته وقالوا لانهاية لكل واحد منهما ومعلوماته مع ذلك اكثر من مقدوراته لان كل مقدور له معلوم له وذاته معلوم له غير مقدور . قيل ماوجد من معلوماته اكثر مما وجد من مقدوراته وكلاهما فى الوجود محصور عنده . واما الذى لم يوجد من معلوماته ومقدوراته فلا يقال فيها ان بعضها اكثر من بعض لانها غير موجودة . وقيل للنظام ان كنت مقرا بالقران ففيه قوله وَاَحْصٰى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً ولو لم يكن اجزأ كل جنس من الخلق محصورة عنده ما احصاها عددا .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى اثبات الاعراض .

الخلاف فى اثبات الاعراض مع الاصم ومع طوائف من الدهرية

[٢] قوله فان قدرة الا له ... بيان لوجه تقييده القدرةَ بالمحدثة .
[١٤] سورة الجن ٧ آية ٢٨

والسمنية نفوْها كلها وزعموا ان المتحرك متحرك لا بحركة والاسود اسود لالسواد يقوم به ونفوا جميع الاعراض . ودليلنا عليهم وجودنا الجسم يتحرك بعد كونه ساكنا ولا يجوز ان يكون تحركه لعينه لوجود عينه فى حال سكونه غير متحرك فعلمنا بذلك ان تحركه كان لمعنى فيه غير ذاته وكذلك رأينا الجسم اسود بعد ان كان ابيض ولم يكن اسود لعينه لوجود عينه فى حال لم يكن فيها اسود فعلمنا انه انما كان اسود لمعنى قام به فمن سلم لنا قيام معنى به ونازع فى اسمه والخلاف معه فى الاسم دون المعنى . وهذه الدلالة صحيحة مستمرة على اصولنا ولا تستمر على اصول البهشمية من القدرية وذلك انهم ينفون الادراكات وان صار الانسان رائياً سامعا بعد ان لم يكن كذلك [وزعموا ان الموت ليس بمعنى وان صار الجسم ميتا بعد ان كان حيا خ] فافسدوا على انفسهم بذلك طريق الاستدلال على اثبات الاعراض . ومما يدل على اثبات الاعراض حصول فوائد الاعداد فى الافعال كقول القائل ضربت زيدا عشرين سوطا وقد علمنا ان الضارب واحد والمضروب واحد والسوط واحد ، فعلمنا ان العشرين عدد راجع الى غير الضارب والمضروب والسوط وذلك هو الضرب فصح ان الضرب اعراض غير الضارب والمضروب والآلة التى يقع بها الضرب [ولولاها بطلت فائدة هذا العدد وهذه الدلالة ايضا لا تستمر على اصل من نفى الادراك من القدرية لان القائل قد يقول ايضا رأيت زيدا عشرين مرة والرائى

والمرئى واحد ولم يرجع العدد عنده الى غيرهما فابطل على نفسه دلالة ثبوت الاعراض من هذه الجهة خ] .

المسئلة الرابعة من الاصل الثانى فى بيان الاجزاء المركبة من العالم

التركيب انما يصح فى الجواهر والاجسام . والاعراض لا يصح فيها تركيب ولا مماسة ولا انتقال من مكان الى مكان . والاجسام المركبة نوعان : نام وغير نام . فالذى لاينمو ولا يزيد كالسموات والكواكب لانها على مقدار واحد من حين خلقه الله تعالى الى وقتنا هذا مازاد فيه شىء ولا نقص منها شى . فاما نقصان ضوء القمر وزيادته فذلك فى ضوئه دون جِرمه والله سبحانه قادر على الزيادة فى الاجرام السماوية وعلى النقصان منها وعلى افنائها كلها . واما الذى ينمو ويزيد وينقص على مجرى العادة فنوعان : حيوان ونبات . والنبات نوعان نجم وشجر . والشجر مانبت على ساق والنجم مانبت على غير ساق . والحيوان نوعان : احدهما محسوس لنا فى العادة والثانى غير محسوس الآن لنا مع جواز رؤيتهم فى الآخرة وفى بعض الاحوال . وذلك اربعة انواع : الملائكة والحور العين والجن والشياطين . والانبياء قد رأوا الملائكة وربما رأهم المحتضر عند موته واما الحيوان المحسوس فى العادة فاربعة انواع : احدها حيوان ماش اما على رجل او رجلين او على ارجل . والثانى حيوان يطير بجناحين او اكثر . والثالث حيوان

يغوص فى الماء . والرابع حيوان يدِب على بطنه كالحيَّة والدود ونحوهما [وجملة المركبات من الاجسام نوعان : احدهما ماركبت اجزائه من جنس واحد كتركيب اجزاء اللبن . والثانى ماركب من اجزاء مختلفة فى الجنس لاختلاف اعراض اجسامه كالغاليه خ] . والحيوانات المحسوسة ايضا نوعان منها مايحدث ابتداء لا عن نسل كدود الفاكهة والجبن والخل وكذلك نوع من الحيات يتولد فى جوف الكمأة والعقارب يتولد من تحت الآجر والتبن وكذلك فارة الطين تحدث من الطين من غير تناسل. ومنها مايحدث عن تناسل اما بالولادة واما عن البيض. والمتناسل بالولادة نوعان احدهما متناسل من جنسه كالناس والحمر والخيل واكثر الحيوان . ولكل جنس منها اول من غير ان كان له اصل من جنسه كآدم اب البشر . وكذلك اصل كل جنس من الحيوان فى الابتداء . والنوع الثانى من المتناسل ما خرج من بين جنسين مختلفين كالخارج من بين الفرس والحمار وكالسّمع والعسان الخارجين من بين الضبع والذيب والبختى الخارج من بين التركى والعربى والراعنى الخارج من بين الحمام والورشان ونحو ذلك . وقد جرت العادة بان كل ذات اذن شَرْفاءَ وَلُود وكل ذات اذن صَكّاءَ بَيُوض الا العقرب فانها لاتلد ولا تبيض لكن الولد يشق بطنَ امه فيخرج منها . وكل نوع من الحيوان

[١٣] لعله العسبارة ، وهى ولد الضبع من الذئب؛ السِّمع ولد الذئب من الضبع.
[١٥] الورشان : هوساق حر

المتناسل وغير المتناسل فالله خالقه والله قادر على خلق امثاله من غير تناسل . والخلاف فى هذه المسئلة مع الدهرية الذين زعموا انه لا انسان الا من انسان قبله وان كل حيوان متولد من حيوان قبله وهو من جنس الفار المتناسل . وشاهدوا تولد الحية من جوف الكَمْأَةِ العفِنَةِ وهى من جنس الحيات المتناسلة ورأوا تولد الضفادع فى الماء وقد رأوا ايضا حدوث الضفادع فى ارقة وقع فيها ماء المطر وصفقتها الرياح وفى هذا دليل على ان المتناسل يجوز حدوث مثله ابتداء من غير جنسه .

المسئلة الخامسة من الاصل الثانى فى بيان اقسام الاعراض

[و]الاعراض عندنا انواع مختلفة اولها الاكوان ويدخل فى جملتها الحركة والسكون والتأليف ولا يخلو الجوهر من جنس الكون فان كان مجتمعا مع غيره فالكون الذى فيه اجتماع وتأليف . وان كان فى مكان فالكون الذى فيه سكون او تحول الى مكان آخر فاول كون له فى المكان الثانى سكون فيه وحركة عن الاول . هذا قول شيخنا ابى الحسن الاشعرى . وذهب القلانسى من اصحابنا الى ان السكون كونان متواليان فى مكان واحد . والحركة كونان متواليان احدهما فى المكان الاول والثانى فى المكان الثانى . وزعم ابو الهذيل واتباعه

[٦] لعله ازقة ج زقاق وهو السكة

من القدرية ان السكون معنى غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. واجتهد فى ان يجعله معنى معقولا فلم يجد اليه سبيلا .

والنوع الثانى [من] الاعراض الالوان ولا يخلو الجوهر من واحد منها عندنا واختلفوا فى عددها . فزعمت الثنوية انها فى الاصل نوعان : سواد وبياض وسائر الالوان مركبة منهما . وزعم بعض اهل الطبايع انها اربعة انواع على عدد الطبايع بزعمهم وهن السواد والبياض والحمرة والصفرة . وزعم البهشمية من القدرية انها فى الاصل اجناس : البياض والسواد والحمرة والصفرة والخضرة وماعداها من الالوان يظهر من امتزاج . وكل لون من اختلاط صبغين فقد خلق الله عز وجل مثله ابتداء فى نبات او جوهر معدنى من غير اختلاط صبغين قبله . ومن مذهبنا ايضا لا نهاية لما فى مقدورات الله عز وجل من الالوان المختلفة وان لم نعرف اسماء مالم يخلق منها . وزعم بعض البهشمية من القدرية انه ليس فى مقدوره لون خلاف الالوان الموجودة وكفاه بهذه البدعة خزيا . والنوع الثالث من الاعراض الحرارة والرابع البرودة والخامس الرطوبة والسادس اليبوسة . وكل نوع من هذه الانواع الاربعة فى جنسه انواع فان رطوبة الدهن ليست من جنس رطوبة الماء ولا حرارة الشمس من جنس حرارة النار. ولابد على اصل شيخنا ابى الحسن الاشعرى من ان يكون فى كل جزء من اجزاء الجسم حرارة او برودة

ولابد من ان يكون فيه رطوبة او يبوسة كما لابد من ان يكون فيه لون او كون . والنوع السابع من الاعراض الرايحة ولايخلو الجسم من واحدة منها عندنا . والنوع الثامن منها الطعوم ولايخلوا الجسم عندنا من طعم ما . واختلفوا فى عدد الطعوم فقال اصحابنا لانهاية لما فى مقدور الله تعالى منها . وزعمت الاطباء ان الطعوم ثمانية وهى الحلاوة والمرارة والمزازة والدسومة والحموضة والتفاهة والعفص والمالح . وزعم بعضهم ان اصولها اربع كعدد الطبايع عندهم وقالوا ان الحلاوة للدم والهواء . والمرارة للصفراء والنار والحموضة للسوداء والملوحة للبلغم وسائرها مركب منها [ويكذبهم فى هذه الدعاوى حدوث طعوم سوى ما ذكروه منها فى المفردات قبل حصول التركيب فيها خ] . والنوع التاسع من الاعراض الصوت وجنسه عندنا غير جنس الكلام. وانواعه مختلفة فان صوت الرعد خلاف سائر الاصوات . والنوع العاشر منها البقاء وهو عرض يحدث فى الجوهر فى الحالة الثانية من حدوثه ولهذا اَحَلْنا بقاء الاعراض. واختلفوا فى اثبات البقاء معنى: فاثبته اصحابنا وكثير من المعتزلة كابى الهذيل ومعمر وبشر بن المعتمر وهشام الفوطى والكعبى . وانكره قوم منهم كالنظام وابن شبيب والجبائى وابنه وكل من اثبت البقاء معنى منع من بقاء الاعراض . والنوع الحادى عشر من الاعراض الحيوة وهى عندنا خلاف القدرة

والعلم والارادة والروح . وزعم بعض الفلاسفة ان الحيوة هى الروح وانها جوهر واحد . وزعم قوم ان الحيوة اعتدال مزاج الطبايع فى البدن. وزعم عباد بن سليمان الضمرى ان الحيوة فى معنى القدرة وهذا كقول اكثر النصارى . وزعم بعض الكرامية ان الحيوة من جملة القدرة وان القدرة اسم جامع لكل مالا يصح الفعل دونه كالحيوة والعلم وصحة الجارحة . وكل من زعم ان الحيوة هى القدرة وان الحى هو القادر يلزمه ان لايكون المغشى عليه حيا لانه فى حال غشيته غير قادر على شىء . والنوع الثانى عشر منها الموت وهو عندنا عرض . وزعم بعض الفلاسفة ان الموت ليس باكثر من عدم الحيوة . وزعم هؤلاء ان الحركة معنى والسكون عدم ذلك المعنى وان الضياء معنى والظلمة عدم الضياء. ويقال لهؤلاء يلزمكم ان يكون كل ماليس بمتحرك ساكنا وكل ماليس بحى ميتا لعدم الحركة والحيوة فيه ويجب من هذا ان يكون العرض ميتا ساكنا لانه ليس فيه حركة ولا حيوة . واذا رجعنا الى اصلنا فى تحقيق الموت معنى قلنا انه عرض ينا فى الحيوة والجمادية . وقد اختلفوا فى المقتول هل يحله موت ام لا فقال اصحابنا لابد من موت يخلقه الله تعالى فيه لان القتل عندنا يقوم بالقاتل والموت يقوم بالمقتول. وقال بعض المعتزلة يحل فى المقتول معنيان: احدهما قتل من فعل القاتل والثانى موت من فعل الله تعالى وزعم الكعبى ان المقتول لاموت فيه .

وخالف بهذه البدعة قول الله عزوجل: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ [١]. والنوع الثالث عشر من الاعراض العلم وهو عندنا معنى غير الاعتقاد وتأثيره فى الفعل من جهة احكامه واتقانه وزعم اكثر القدرية ان العلم اعتقاد مخصوص. ويلزمهم ان يكون كل عالم معتقدا والله تعالى عالم ليس بمعتقد وبطل بذلك قولهم. والنوع الرابع عشر منها الجهل وهو عند القدرية من جنس الاعتقاد ويلزمهم على هذا ان لايكون الجاهل بما بطن الحاملُ جاهلا به اذا لم يعتقد فيه شيئا. والنوع الخامس عشر منها النظر. والسادس عشر الشك وزعم ابن الجبائى ان الشك ليس بمعنى. والسابع عشر السهو والنوم من جنسه لانه سهو عام. والثامن عشر القدرة وهى عندنا عرض غير الحيوة والصحة وزعم النظام انها جسم. والتاسع عشر العجز. والعشرون الارادة والكراهية داخلة فى جنسها لان الارادة وجودَ الشيء كراهيةٌ لعدمه. والحادى والعشرون السمع وهو ادراك المسموع غير العلم به. وزعم الكعبي ان السمع انما هو علم بالسّمع. والثانى والعشرون الصَّمَمُ الذى هو ضد السمع. والثالث والعشرون البصر الذى هو الرؤية وهى غير العلم بالمرئى وزعم الكعبيّ انها العلم بالمرئى. والرابع والعشرون العمى وهو ضد الرؤية. والخامس والعشرون الكلام وهو عندنا غير الصوت وزعم اكثر القدرية انه صوت

[١] سورة آل عمران، آية ١٨٥ [١٤] والظاهر: علم بالمسموع

مخصوص. والسادس والعشرون الخاطر وهو عندنا عرض خلاف قول النظام انه جسم. والسابع والعشرون الالم. والثامن والعشرون اللذة وهى عندنا معنى غير نيل المُنى وغير الراحة من مؤلم وزعم ابن زكريا المتطبب انها راحة من مؤلم وزعم ابن الجبائى انها نيل المنى. والتاسع والعشرون الفكر الواقع بعد الخاطر. والثلثون كل اعتقاد صحيحاً كان او فاسداً فان الاعتقاد عندنا ليس من جنس العلم ولا من جنس الجهل. فهذه انواع الاعراض عندنا واختلف اصحابنا فى الاعادة فاثبتها القلانسى معنى يقوم بالمُعاد ولذلك منع اعادة الاعراض وقال ابو الحسن ان الاعادة وجود الفانى بعد عدمه مرة ثانية واجاز اعادة الاعراض كما يجوز اعادة الاجسام. واختلفوا ايضا فى الفناء فاثبته القلانسى عرضا يقوم بالجسم الفانى فيفنى به فى الحالة الثانية من حال حدوث الفناء فيه. وزعم الجبائى وابنه ان الفناء عرض يخلقه الله عز وجل لا فى محل فيفنى به جميع الاجسام وزعم ان الله تعالى غير قادر على افناء بعض الاجسام مع بقاء بعضها. وقال شيخنا ابو الحسن الاشعرى ان فناء الجسم يكون بان لا يخلق الله فيه بقاء واما العرض فانما يفنى فى الثانى من حالة حدوثه لاستحالة بقائه [وكان القاضى ابو بكر محمد بن الطيب يقول اذا اراد الله افناء الجسم قطع الاكوان عنه وليس البقاء ولا الفناء معنى خ]. واختلفو فى الثقل والخفة فانكرهما ابو الحسن الاشعرى وقال ان الثقيل

انما يثقل على غيره بزيادة اجزائه والخفيف يكون اخف من غيره بقلة اجزائه واثبت القلانسى الثقل عرضا غير الثقيل وبه قال ابن الجبائى مع نفيه كون الخفة معنى . والرحمة عندنا ارادة الانعام . والغضب ارادة العقاب . والمحبة والرضا ارادة الخير بالمحبوب والمرضى . فهذا كله داخل فى معنى الارادة .

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى بيان ان الاعراض مختلفة الاجناس

اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب اكثر مثبتى الاعراض الى انها اجناس مختلفة وانها ليست من جنس الاجسام ولا من ابعاضها وخالفهم فى ذلك النظام وضرار والنجار . اما النظام فانه قال لا عرض الا الحركة وزعم ايضا ان السكون من جنس الحركة غير انه حركة اعتماد وزعم ايضا ان العلوم والارادات من جملة حركات القلوب وزعم ان كل شىء من العالم ليس بحركة فهو جسم وادخل الالوان والطعوم والاصوات والاستطاعة فى جملة الاجسام . وزعم ايضا ان الجسم الكثيف هو اللون والطعم والرائحة وما اشبهها وقال ان هذه الاشياء فى انفسها اجسام وقد اجتمعت وتداخلت فصارت جسما كثيفا وزعم ايضا ان مكان اللون مكان الطعم والرائحة واجاز لذلك كون جسمين فى مكان واحد على سبيل المداخلة ولم يُجِزْ ذلك على سبيل المجاورة . واما ضرار فانه زعم ان الجسم اعراض اجتمعت فاحتملت اعراضا

سواها [واما الاعراض التى فى حيز واحد ومكان واحد فيقال له هل يجوز انفراد تلك الاجسام اللطيفة عن الامتزاج فان اجاز ذلك اجاز وجود لون لا لمتلون وذلك خلاف قول الجميع وان منع من ذلك لزمه ان يكون الله تعالى قادرا على الجمع بين جسمين غير قادر على التفريق بينهما وقيل له اذا كان كل جسم ذا اجزاء غير متناهية وكان اللون والطعم الذى يتركب منها الجسم هى التى لا يخلوا الجسم منها ومن اضدادها خ] وان الاعراض [التى] تركب الجسم منها هى التى لا يخلو الجسم منها ومن اضدادها كاللون والطعم والرايحة والحيوة والموت الذى هو ضده . واما الذى ينفك الجسم منه ومن ضده كالعلم والقدرة والكلام فليس ببعض للجسم واحال وجود ابعاض الجسم مفترقة فوافق النجار ضرارا فى هذا القول وزاد عليه ان اجاز كون الشىء الواحد عرضا فى حال وجسما فى حال اخرى ولهذا زعم ان كلام الله تعالى اذا قرى فهو عرض واذا كتب فهو جسم . وزعم النظام ان لاعرض الا الحركة وزعم ايضا ان الاعراض كلها جنس واحد والذى الجأه الى ذلك قوله بان الحيوانات كلها جنس واحد لا تفارقها فى توليد الادراك . ثم زعم ان الجنس الواحد لايقع منه عملان مختلفان كما لا يقع من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تبريد وتسخين . وزعم ايضا ان الاجسام ضربان حى وميت وان الحى محال ان يصير

ميتا والميت محال ان يصير حيا وان الحيوان كله جنس واحد وفعله جنس واحد وفى ضمن هذا القول انواع من الالحاد : احدها اذا زعم ان افعال الحيوانات كلها جنس واحد وهى كلها حركات والحركات منها [ثلثة خ] ثلة عنده لزمه من ذلك ان يكون الكفر من جنس الايمان والقول من جنس السكوت والعلم من جنس الجهل والحب من [جنس] البغض وان يكون فعل النبى صلى الله عليه وسلم بالمؤمنين مثل فعل ابليس بهم ولزمه على هذا القول ان لا يغضب النظام على من لعنه وشتمه لان قول القائل لعن الله النظام مثل قوله رحمه الله . والوجه الثانى من الحاده فى هذا الفصل ان قوله ان الحى لا يصير ميتا والميت لا يصير حيا مأخوذ من قول الديصانية ان النور حى لا يجوز عليه الموت والظلام ميت لا يصير حيا وانما تفعل الشر طباعا . والوجه الثالث من الحاده فيه ان قوله لايقع من فاعل واحد عملان مختلفان نتيجة قول الثنوية ان الخير والشر لا يقعان من اصل واحد كما لا يقع التسخين والتبريد من اصل واحد . ويقال له فى قوله بتداخل الاجسام اللطيفة فى حيز واحد هل يجوز انفراد تلك الاجسام اللطيفة عن الامتزاج فان اجاز ذلك اجاز وجود لون لا لمتلون وذلك خلاف قول الجميع وان منع منه لزمه ان يكون الله عز وجل قادرا على الجمع بين جسمين غيرقادر

[٣-٤] هكذا فى النسخة ، لعل الصحيح : متماثلة

على التفريق بينهما [وقيل له اذا كان كل جسم ذا اجزاء غير متناهية وكان اللون والطعم والرايحة عندك اجساماً وكل واحد منها فى نفسه ذو اجزاء بلا نهاية فيجب ان يكون كل واحد منها جسماً كثيفاً فى نفسه لكثرة اجزائه وخروجها عن الحصر ولزمك على هذا الاصل ابطالُ المداخلة فيها لانك لا تجيز تداخل الاجسام الكثيفة وليست الكثافة معنى اكثر من اجتماع الاجزاء . فان قلت انما يحصل الكثافة باجتماع الاجزاء المختلفة واجزاء اللون متجانسة وكذلك اجزاء الطعم والرائحة فلذلك لم يكثف فى انفسها قيل يلزمك على هذا ان تقول فى الجسمين الكثيفين اذا اجتمعا ولونهما وطعمها ورائحتهما واحد ان لايصيرا كثيفين لانهما من جنس واحد فى جميع اجزائهما ووجب من هذا ان لايكثف الشيئان بضم احدهما الى الآخر وقيل له اذا كان اللونُ والطعم والرائحة عندك اجساماً متداخلةً فهل مكانُها اعيانُها ام غيرها وليس من اصله ان يكون مكانها غيرها واذا قال مكانها اعيانها وجب منه ان يكون كل واحد منهما مكان الآخر فيكون المستكنُّ فى المكان مكانَ مكانِهِ ص خ] وقيل له قد سلّمت لنا ان الحركة عرض تحلُّ الجسم ومحلُّها عندك جسم هو لون وطعم ورائحة فان حلت الحركة فيها كلها صار عرضا واحدا فى محلين واكثر وان حلت فى بعضها تحرك بها بعض الجسم دون كله . ويقال لمن زعم ان الجسم اعراض هل اجتمعت لانفسها اولمعنى سواها

فان اجتمعت فى انفسها استحال الافتراق عليها وقد يتبدل لون الجسم مع كونه على الطعم الاول ويتبدل طعمه مع كونه على الوصف الاول فى جنسه فان كان اللون والطعم يجتمعان باجتماع يقوم بهما وجب من هذا قيام العرض بالعرض واذا كان الاجتماع عرضاً وقد اجتمع مع اللون والطعم وجب عليهم ان يكون اجتماع هذه الثلثة لاجتماع آخر ثم كذلك حتى يتسلسل الى اجتماعات لانهاية لها. واما قول النجّار ان الكلام عرض اذا قُرِئَ وجسم اذا كُتِبَ فيكفى فى خِزْيِهِ هذا القولُ لان الدّم الذى يكتب به بعض الآيات يصير كلام الله تعالى عنده وهذا قول ان رضيه لنفسه رضينا بان يكون هو من اهله.

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى احالة بقاء الاعراض

اختلفوا فى بقاء الاعراض: فاحاله اصحابنا والكعبى واجازت الكرّامية بقاء جميع الاعراض وقالوا ان حدوث كل حادث فى العالم انما هو بقول الله تعالى كن وارادتِهِ لحدوثه وعدمَه بقول له اِفْنَ وارادته لعدمه. فاذا خلق جسما او عرضا وجب بقائه الى ان يقول له افن ويريدَ عدمه. واختلفت المعتزلة فى هذه المسئلة: فقال النظّام لاعرض الا الحركة ومحال بقاء الحركةِ فاما الالوان والطعوم والروائح والاصوات والخواطر فهى اجسام يصح بقاؤها. وقال ابو الهذيل الاعراض منها مايبقى ومنها مالا يبقى والذى لايبقى منها الحركة والارادة واجاز بقاءَ اللونِ والطعم

والرائحة والتأليف والحياة والعلم والقدرة وحكى الاسكافى عنه ان سكون الحى لايبقى وسكون الميت باق والمشهور عنه ان سكون اهل الجنة وسكون اهل النار فى آخر الامر باقٍ على الدوام. وكان يزعم ان مايبقى من الاجسام والاعراض فانما يبقى من اجل بقاء لا فى محل وزعم ان ذلك البقاء هو قول الله اِبْقَ. وقال بشر بن المعتمر السكون كله باق لايفنى الا بالخروج منه الى حركة. وكذلك كل لون لايفنى الا بخروج الجسم منه الى ضده. واحال محمد بن شبيب بقاء الحركة والسكون. وقال الجبائى وابنه ان الصوت والالم والحركات والفكر والارادات والكراهات اعراض غير باقية واجازا بقاء الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاعتمادِ والتأليف واللون والحيوة والقدرة والعجز والعلوم والاعتقادات وقال الجبّائى السكون الذى يفعله الحىُّ فى نفسه غير باقٍ وكل ما يفعله فى نفسه مباشراً غير باق واجاز بقاء الكلام ومنع ابنه من بقاء الكلام. وقال ضرار والنجّار الاعراض التى هى ابعاض الجسم عندهما باقيةٌ وماسواها من الاعراض يستحيل بقائه. ودليلنا على استحالة بقاء الاعراض ان القول ببقائها يؤدى الى احالة عدمها [لان العرض اذا بقى ولم يكن بقائه من اجل حدوث بقاء فيه — حتى اذا قطع عنه البقاء فَنِيَ كما يقول اصحابنا فى فناء الجسم اذا لم يُخْلَقْ فيه البقاء — وجب ان يكون باقيا الى ان يوجد ضده يوجب عدمه ولو كان كذلك لم يكن طريان

ضده عليه بان يوجب عدمه اولى من ان يكون وجوده مانعا من طريان ضده عليه وهذا يحيل جواز العدم على الاعراض واحالة عدمها يوجب احالة حدوثها وفى احالة حدوثها وجوب قدمها وقدم الاجسام معها واذا بطل القول بقدم الاجسام بطل القول بما يؤدى اليه خ] لان العرض لو بقى ولم يكن بقائه لحدوث معنى فيه حتى اذا قطع عنه ذلك المعنى فنى لوجب ان لايجوز عدمه، لطريان ضده عليه بان يوجب عدمه، اولى من ان يكون وجوده مانعا من طريان ضده عليه. وقلنا للكرّامية اذا كان عدم العرض عندكم بقول الله تعالى افنَ وارادته لعدمه وصح وجود المقول له مع هذا القول وهذه الارادة فى حال حدوثها عندكم فهلا صح بقاء هذه الثلثة احوالا كثيرة لان كل شيئين لايتنافى وجودهما فى حالة واحدة لايتنافيان بعد ذلك. وقلنا لابى الهذيل اذا كان بقاء الباقى عندك بقول الله ابقَ وهذا القول حادث عندك لافى محل فما الذى يمنعه من ان يقول الارادة ابق وللحركة ابق فيلزمك على هذا اجازة بقاء الحركة والارادة وذلك خلاف اصلك.

المسئلة الثامنة من الاصل الثانى فى تجانس الاجسام

اختلفوا فى هذه المسئلة على مذاهب: فاما الدهرية النافية للاعراض فقد زعموا ان الاجسام منها مختلفة ومنها متفقة. ما اتفق منها فى الجنس فهى

[٦] لعله: لوجب ان لا يكون   [١٣] لعله: للارادة.

لانفسها متفقة وما اختلف منها فى الجنس فهى لانفسها مختلفة. وزعم اصحاب التناسخ ان الروح جسم خلاف الاجسام المحسوسة. واختلف اصحاب الهيولى فى هذه المسئلة: منهم من زعم ان هيولى العالم جوهر واحد من جنس واحد وانما اختلفت اجزائه عند حدوث الاعراض المختلفة فيها. ومنهم من زعم ان لكل نوع من انواع العالم هيولى مخصوصة فهيولى الذهب غير هيولى الخشب ونحو ذلك والهيولات [فهؤلاء يزعمون ان الاجناس فى اصولها مختلفة الاجناس خ] من اصولها اجناس مختلفة. واختلف اصحاب الطبايع فى هذا: فمنهم من زعم ان الاجسام فى الاصل اربعة اجناس فهى الارض والماء والنار والهواء وسائرُ الاجسام مركبةٌ منها. ومنهم من قال بجنس خامس وهو الريح وزعم ان الريح غير الهواء المتحرك. ومنهم من جعل الخامس الفلك وزعم انه طبيعة خامسة غير قابلة للكون والفساد ومنهم من اثبت فى هذه الخمسة روحا سابحةً فيها هى خلافها فى الجنس. واما الثنوية فان المانوية منهم زعمت ان الاجسام فى الاصل نوعان قديمان وهما النور والظلمة وهما متضادان فى الصورة والفعل ولكل واحد منهما خمسة ابدان مختلفة فابدان النور النار والنور والريح والماء وروحه النسيم وابدان الظلمة الحريق والظلمة والسَّموم والضباب وروحها الدخان وزعموا ان ابدان النور كل واحد منها مخالف للاخر وان ابدان الظلمة مخالف بعضها بعضا فصارت الاجسام عندهم عشرة اجناس نصفها من جملة [حيز خ] النور ونصفها من جملة [حيز خ] الظلام.

وزعمت الديصانية منهم ان الاجسام كلها نوعان نور وظلمة وان النور حى والظلمة موات وكل واحد منهما جنس مخالف للآخر فى ذاته وفعله . وزعمت المرقونية منهم ان الاجسام ثلثة اجناس نور وظلمة ومعدلٌ ثالثٌ بينهما وهو سبب المزاج بينهما . وزعم النظام ومن تبعه من القدرية ان الاجسام انواع مختلفة ومتضادة وبناه على دعواه ان الالوان والطعوم والاصوات والخواطر اجسام . وقال اصحابنا بتجانس الاجسام كلها وقالوا ان اختلافها فى الصورة وفى سائر الاحكام انما هو لاختلاف الاعراض القائمة بها ووافقهم على هذا من المعتزلة الجبّائى وابنه ابوهاشم. ودليل هذا القول ان اعظم انواع الاختلاف بين الاجسام ما نراه من الاختلاف بين الارض والماء والنار والهواء وما نراه من الاختلاف بين الحيوان والجمادات وانواع النبات وهذه الانواع مع اختلافها فى الصورة واللون والطعم والرائحة والوزن يستحيل بعضها الى بعض لان الارض تنحل فتصير ماء كالملح اذا ذاب والماء فى بعض البقاع يجمد فيصير حجرا والحجر من جنس الارض. وقد ينعقد الماء فيصير ملحا والملح من جنس الارض السَّبِخة المالحة. والصاعقة تقع على الارض فتغوص فيها الى الماء فتصير فى الماء قطعة حديد والحديد من جنس الارض . والهواء قد ينعقد فيصير بخارا وسحابا ثم يقطر منه المطر . والقطرة من الماء اذا صبت على الصفحة المحماة بالنار

صارت بخارا وهواءً . والحيوان والنبات اذا أُحْرِقا صارا رمادين والرماد من جنس الارض . فدلت استحالة هذه الاصول بعضها الى بعض انها فى الاصل جنس واحد وان اختلافها فى الصورة لاختلاف الاعراض القائمة بها [كما بيناه خ] .

المسئلة التاسعة من الاصل الثانى فى اثبات حدوث الاعراض

اختلف الذين اثبتوا الاعراض فى حدوثها: فقال المسلمون وكل من اقر بشريعة بحدوثها . واختلفت الدهرية الذين اثبتوا الاعراض فى حدوثها فمنهم من قال بحدوث الاعراض وزعم ان الاجسام [الجواهر خ] سابقة لها وهذا قول اصحاب الهيولى . ومنهم من قال ان الاعراض حوادثُ الا انه [لا] حادث منها الا وقبله حادث ولا حركة الا وقبلها حركة اوسكون ولا سكون الا وقبله حركة [وهذا قول طائفة من ازلية الدهرية خ] وزعم آخرون منهم ان الاعراض قديمة فى الاجسام غير انها تَكْمُنُ فى الاجسام وتظهر فاذا ظهرت الحركة فى الجسم كَمَنَ السكون [فيه خ] واذا ظهر السكون [فيه خ] كمنت الحركة [فيه خ] وكذلك كل عرض ظهر كمن ضده فى محله. والكلام على الازلية واهل الهيولى يأتى بعد هذا فى الفصل الذى يلى هذا الفصل. فقلنا لاصحاب الكُمُون والظهور لوكان العرض يظهر ويكمن لوجب ان يكمن بعد ظهوره لمعنى يقوم به [لان الموجود اذا تغير عليه الوصف فى ذاته لمعنى قام به .

فان اجابوا الى ذلك لزمهم اجازة قيام عرض بعرض وهذا خلاف اصولهم . واذا بطل الظهور والكمون فى الاعراض وصح تغيّر الاجسام بها من حال الى حال وبطل انتقال العرض من جسم الى جسم لاستحالة قيام الانتقال والحركة بالعرض صح ان قيام العرض بالجوهر انما هو حدوثه فيه . وصح بهذا الدليل حدوث جميع الاعراض خ] وهذا يؤدى الى قيام عرض بعرض وذلك محال فما يؤدى اليه مثله . واذا استحال ذلك استحال الظهور والكمون على الاعراض فصح انها كلها حوادث فى الاجسام .

المسئلة العاشرة من الاصل الثانى فى استحالة تعرى الاجسام من الاعراض

ذهب شيخنا ابو الحسن الاشعرى الى استحالة تعرى الاجسام من الالوان والاكوان والطعوم والروائح . وقال لابد ان يكون فى كل جوهر لون وكون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحيوة اوضدها واذا وجد فى حالين فلابد من وجود بقاء فيه فى كل حال بعد حال حدوثه. وزعم الكعبي [واتباعه من القدرية خ] ان الجوهر يجوز تعريه عن الاعراض كلها الا من اللون . وزعم ابو هاشم واتباعه من القدرية ان الجوهر فى حال حدوثه يجوز تعريه من الاعراض كلها الا من الكون وكل عرض حدث فيه بعد الكون فانه لايخلو منه

بعد حدوثه الابضده . وزعم الصالحىّ واتباعه من القدرية : انه يجوز وجود الجوهر خاليا من الاعراض كلّها. وزعم المعروف منهم بابن المُعتَمِر أنّ الجوهر الواحد لايحتمل الاعراض فاذا اجتمعت ثمانية اجزاء وصارت جسما احدثت فى انفسها الاعراض طباعا . وزعم اصحاب الهيولى ان هيولى العالم كان شيئا واحدا خاليا من الاعراض ثم حدثت فيه الاعراض [فتجانست وتنوعت واختلفت الاجزاء خ] فتركب منها العالم عند حدوث الاعراض فيها . فيقال لهم هل كانت الهيولى فى الاصل جوهرا واحدا او جواهر ؟ فان قالوا كانت جوهرا واحدا قيل فكيف صارت بحدوث الاعراض فيه جواهر كثيرة وحدوث العرض فى الشئ انما يغير صفته ولا يزيد فى عدده. وان قالوا كانت الهيولى قبل حدوث الاعراض فيها جواهر واشياء قيل الجواهر لايخلو من اجتماع وافتراق وهما عرضان . وفى هذا بطلان قولهم بتعريها من الاعراض . [وقيل اخبرونا كيف حدثت الاعراض فى الهيولى فان زعموا انّها حدثت فيها بنفسها قيل كيف يحدث الشئ بنفسه وان قالوا حدثت فيها بقوة لها أثبتوا فى الهيولى قوة قبل حدوث الاعراض ونقضوا قولهم بتعرى الهيولى عن الاعراض فان قالوا بصانع احدث الاعراض فى الهيولى قيل فاعل العرض بالجسم انما يغير بالعرض صفة الجسم ولا يجعل الجسم الواحد جسمين وقيل لهم اىُّ العرضين اسبق الى الهيولى ، الاجتماعُ

او الافتراق ؟ فان زعموا ان الافتراق يسبق اليها وجب كونها قبل ذلك مجتمعة الاجزاء حتى تفترق بالافتراق وفى هذا بطلان قولهم ان الهيولى لم تكن مجتمعة ولا مفترقة قبل حدوث الاعراض فيها فان استدلوا خ] و[ان] استدل اهل الهيولى على اثبات الهيولى بان قالوا لم نجد حادثا حدث الا من اصل له ولم نجد فى الشاهد فاعلا فعل شيئا الا من شئ كالخاتم المصوغ فى الفضة اوالذهب والباب المصنوع من الخشب والثوب من القطن ونحو ذلك فيقال لهم ان الصانعين فى الشاهد لايصنعون اجساماً وانما افعالهم اعراض وكل عرض يحدث فى الشاهد لا من اصل له [وقلنا للهاشميه والكعبية اذا اجزتم تعرّى الجواهر من جميع الاعراض الا من الالوان او من الاكوان فى الابتداء وان استحال تعريها منها بعد وجودها فيها فبم ينفصلون من اصحاب الهيولى اذا قالوا انها قبل حدوث الاعراض فيها كانت خالية من الاعراض وان استحال تعريها منها بعد حدوث الاعراض فيها . وقيل للصالحى منهم اذا صح عندك وجود الجوهر خاليا من الاعراض كلها فما الذى يفسد به قول اصحاب الهيولى وما الذى كان يكون دليلا على حدوث الجوهر الواحد لوخلقه فيه تعالى منفردا ولم يخلق فيه عرضا وهذا لاسبيل الى الاستدلال عليه وكل قول لايصح معه الاستدلال على حدوث الاجسام وعلى حدوث الجواهر فهو فاسد خ] فاذا ثبت لنا حدوث

[٦] الظاهر : من الفضة   [١٦] لعل الصحيح : لو خلقه الله تعالى

الاجسام وجب ان يكون حدوثها لا من اصل كما ان حدوث الاعراض لا من اصل لها . وقلنا للصالحى اذا خرق تعرى الجواهر من الاعراض فبم تنفصل من اهل الهيولى اذا ادعوا من قدم الهيولى وزعموا انها كانت فى الازل خالية من الاعراض ثم حدثت الاعراض فيها وكل قول يلزمك عليه مقالة فاسدة فهو فاسد مثلها .

المسئلة الحادية عشرة من الاصل الثانى فى تحقيق حدوث الاجسام

والخلاف فى حدوث الاجسام مع فرق : احداها الدهرية المعروفة بالازلية لدعواها ان العالم كان فى الازل على هذه الصورة فى افلاكه وكواكبه وسائر اركانه وان الحيوانات متناسلة كما هى الآن كذلك . والخلاف الثانى مع اصحاب الهيولى فى قولهم هيولى العالم قديمة واعراضها حادثة . والخلاف الثالث مع الثنوية فى قولهم بقدم النور والظلمة . والخلاف الرابع مع اهل الطبايع الذين قالوا بقدم الارض والماء والنار والهواء . والخلاف الخامس مع من قال بقدم هذه الاربعة وبقدم الافلاك معها . وقال اهل الحق بحدوث جميع الاجسام والاعراض . ودليل ذلك : انا قد دللنا قبل هذا على حدوث الاعراض فى الاجسام ودللنا ايضا على استحالة تعرى الاجسام من الاعراض الحادثة فيها فاذا صح ان الاجسام لم تسبق الاعراضَ الحادثةَ وجب

[١] وفى الاصل : كالا   [٢] ويحتمل ان يكون : اذا اجزت

حدوثها لان مالم يسبق الحوادث كان محدثا كما ان مالم يسبق حادثا واحدا كان محدثا ولا معنى لاعتراضهم على هذه الادلة بان الاجسام لم تسبق الالوان والاعراض ولا يجب كونها الوانا ولا اعراضا كذلك لم تسبق الحوادث ولا يجب كونها حوادث . لانا نقابل الجملة بالتفصيل فاذا جاز ان لا يسبق لونا واحدا وعرضا واحدا مالا يكون لونا وعرضا جاز ان لا يسبق الالوان والاعراض ما لا يكون لونا ولا عرضا وكل مالم يسبق حادثا واحدا وجب كونه حادثا كذلك مالم يسبق الحوادث كونه حادثا [وقد دخل فى حكم هذه الدلالة حكم النار والارض والهواء والماء والافلاك والكواكب وسائر الاجسام من حيوان ونبات لانها كلها اجسام غير سابقة الاعراض الحادثة فيها فوجب حدوث جميعها كما بيناه خ] .

المسئلة الثانية عشرة من الاصل الثانى فى بيان وقوف الارض ونهايتها

اختلفوا فى هذه المسئلة [على مذاهب خ] : فقال المسلمون واهل الكتاب بوقوف الارض وسكونها وان حركتها انما تكون فى العادة بزلزلة تصيبها . وبه قال جماعة من الفلاسفة منهم افلاطون وارسطا طاليس وبطلميوس واقليدس . وزعم بعض السمنية ان الارض تهوى

[٨] لعل الصحيح : وجب كونه حادثا

ابدا بما عليها . وزعم قنادوس [وحكى عن ميلاوش] ان الارض يتحرك حركة دورية لكنها لا تزول عن مركزها . وحكى ارسطا طاليس فى كتاب السماء والعالم عن قوم من الفلاسفة ان الفلك ساكن وان الارض هى التى تدور بما عليها من المشرق الى المغرب فى كل يوم وليلة دورة واحدة وهذا عكس قول المنجمين ان الفلك يدور حول الارض فى كل يوم وليلة دورة واحدة . واختلف القائلون بوقوفها فى علة وقوفها : فقال اصحابنا ان الله تعالى وقفها لا على جسم وليس الهواء المحيط بها حاملا لها واجازوا وقوف كل جسم لا فى مكان . [وزعمت الدهرية الذين زعموا انه لا نهاية للارض الا من جهة الصفحة العليا منها ان خ] وزعمت القدرية النافية لنهاية العالم من تحت ومن الاطراف ان علة وقوف الارض انه ليس تحتها خلاء ولا عن جانب منها خلاء . وزعم ارسطا طاليس ان علة وقوفها انها تطلب مركزها الذى فى وسطها . وزعم قوم من الفلاسفه ان علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها [من وقوف فى الفلك خ] قالوا ولو وقف الفلك لسقط الارض من وسط الفلك الى الجانب الاسفل منه . وقال آخرون علة وقوف الارض جذبُ الفلك لها من كل جانب الى نفسه . وقال آخرون علة وقوفها دفعُ الفلك لها عن نفسه من كل جانب .

[١] وفى تاريخ الحكماء للقفطى : ميلاوُس   [١٤] لعله : عدم وقوف

وزعم ابن الراوندى ان علة وقوفها ان تحت الارض جسماً صعاداً كالريح الصعادة وهى منحدرة فاعتدل الهاوى والصاعد فى الجرم والقوة فلذلك وقفت فتوافقا . وزعم آخرون ان الارض مركبة من جسمين احدهما منحدر والآخر مصعد فاعتدلا فيها فلذلك وقفت. ودليل بطلان قول من زعم ان الارض تهوى ابدا وصول ما نُلقيه من اليد الى الارض والخفيف لا يلحق ماهو أثقل منه فى الانحدار ما لم يكن للاثقل منها وقوف . ولو كانت للارض حركة دورية لاحسسنا بذلك كما نُحِسُّ بحركتها عند الزلزلة ثم انا لو جعلنا قطعة من الارض على طبق لم تَدُر عليه ولو رمينا بها فى الهواء لنزلت على الاستواء ولم تدر على نفسها فاذا كانت كل قطعة منها لا تدور فكيف دارت جملتها . وقول من جعل علةَ وقوفها نفيَ النهاية عنها من غير جهة الصفحة العليا منها باطل لان تناهيها من جهة دليل على تناهيها من سائر الجهات [ومن سار [كان خ] فى قبلة الشرق كان ما خَلَّفَ وراءه من جهة المغرب فى كل يوم اكثر مما خلفه قبل ذلك وما زاد على غيره فالمزيد عليه متناه فى نفسه خ] ولو كانت علة وقوفها طلبها للمركز الذى فى وسطها لوجب ان لو حفرنا بئرا على سَمْت ذلك المركز نافذة الى الصفحة السفلى منها ان يقف الماء عند ذلك المركز لا على قرار منها وهذا محال عندهم . ومن زعم

[١٤] لعل الصحيح : والمزيد عليه

ان علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها [فمن سلم لهم دوران الفلك حول الارض اوما علموا من قولنا ان الفلك فوق الارض كالطبق وانه ليس تحت الارض سماء وان الفلك ساكن وان الكواكب متحركة فيه ولو سلمنا خ] سلم له دوران الفلك حول الارض والسمواتُ عند طباق فوق الارض ساكنةٌ وانما يتحرك الكواكب فيها ولو سلمنا لهم دوران الفلك حول الارض والهواء لم يجب بذلك وقوف الارض لان هذه العلة لو صحت لما صح دوران الطيور فى الهواء فوق الارض لان الفلك يدور حولها كما يدور حول الارض . ولو كان علة وقوفها جذب الفلك لها الى نفسه من كل جانب لوجب اذا رمينا بقطعة من الارض فى الهواء ان يذهب الى الفلك ولا يرجع الى الارض . ولو كان علة وقوفها ريح صعادة تحتها كما قال ابن الراوندى لوجب ان لا ينحدر الى الارض ما يرمى به فى الهوا عند هبوب الريح [الرياح خ]. ولو كانت الارض مركبة من جزئين احدهما منحدر والآخر مصعد لوجب اذا رمينا بقطعة منها فى الهواء ان يقف فى الهواء لانها مركبة من منحدر وصعاد [فلما لم يكن كذلك بطلت هذه العلة وسائر العلل التى حكيناها عن مخالفينا وصح بما قلنا ان الارض واقفة بقدرة الله تعالى وانها متناهية من كل جهة كما بيناه خ] واذا بطلت قول مخالفينا فى هذه المسئلة صح قولنا فيه .

[٤] لعل الصحيح : عندنا طباق . [١٢] لعله : كما عند هبوب

المسئلة الثالثة عشرة من الاصل الثانى فى وقوف السموات واعدادها

زعم قوم من الفلكية ان الفلك قديم لاصانع له. وزعم آخرون انه قديم وله صانع. وزعم قوم من الفلكية انه من العناصر الاربعة وان القول فيها كالقول فى الارض والماء والنار والهواء. وزعم آخرون منهم انه طبيعة خامسة ليست فيها حرارة ولا برودة وليس هو بخفيف ولا ثقيل ولا يجوز عليه الزيادة والنقصان. ومنع ارسطاطاليس من طريان الفساد على الافلاك واجاز ذلك آخرون منهم وزعم اكثرهم ان شكل الفلك كرى. وزعم قوم انه كنصف بيضة اوكنصف كرة ومنهم من قال انه كرة زعموا انه يتحرك من جهة المشرق الى المغرب حركة دورية فى كل يوم وليلة مرة واحدة وان الكواكب التى فيه تتحرك من المغرب الى المشرق على خلاف سمت حركة الفلك. وزعم اكثرهم ان اعداد الافلاك تسعة منها سبعة للكواكب السبعة التى هى زحل والمشترى والمرّيخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وقالوا ان ادناها الينا فلك القمر وابعدها فلك زحل. وفوق الافلاك السبعة فلك البروج وفيها الكواكب الثابتة وفوقه الفلك الاعظم الذى سموه مدبر الكل [وزعم آخرون منهم ان الافلاك ثمانية وليس فوق فلك البروج فلك خ].

وذهب المسلمون واهل الكتاب الى ان الافلاك سبعة طباق بعضها فوق بعض وقالوا انها ساكنة وانما تتحرك فيها الكواكب وهى كلها

فى السماء السفلى دون مافوقها [ودليل حدوث الافلاك فى جملة دليل حدوث الاجسام والعلم باعداد الافلاك واقع من طريق الشرع لا مجال للحس فيه. ومن زعم ان الافلاك متحركة حركة دورية ابطل كون العرش والملائكة فوق الافلاك وبناه على كون الافلاك كُرِيّة ولا دليل معه على ذلك. ومن زعم ان لكل كوكب من الكواكب فلكا مخصوصاً استدل عليه بان كل كوكبين عند اقترانهما يُرى الاسفل منهما دون الأعلى وهذه العلة منتقضة بالشمس فان كل كوكب يقارن الشمس لايرى عند مقارنته للشمس ولاعند محاذاته لها فى النقطة الواحدة من برج واحد ومع ذلك فقد زعموا ان بعض الكواكب تحتها وفى هذا نقض اعتلالهم واذا لم يسلم لهم كون الفلك كرة وقلنا انه طبق مبسوط بطل دعواهم وجوبَ حركته وان كانت جائزة فى العقل وقد استقصينا هذه المسئله واشكالها فى كتابنا الذى سميناه كتاب هيئة العالم خ] وقد دللنا على حدوث الافلاك والكواكب بالدلالة على حدوث الاجسام كلها. ومن زعم ان الافلاك متحركة حركة دورية ابطل كون العرش والملائكة فوق السموات وفيما بينها. ومن زعم ان الكواكب السبعة فى سبعة افلاك استدل بان الكواكب عند اقترانها يرى الاسفل منها دون الاعلى. وهذه العلة منتقضة بالشمس فانها اذا قارنت كوكبا ايّها كان فهى المرئية

[١٦] وفى الاصل : وسبعة افلاك

دون ذلك الكوكب وان كان المقارن لها عندهم تحت الشمس كالقمر والزهرة وعطارد .

المسئلة الرابعة عشرة من الاصل الثانى فى اثبات نهاية العالم

وزعم القدرية [الدهرية خ] ان الارض لانهاية لها من خمس جهات وانما لها نهاية من الوجه الذى تلاقى منه الهواء من فوق . وزعموا ايضا ان السموات لانهاية لها فى الاقطار . وقد دللنا قبل هذا على نهاية الارض ودليل نهاية السموات [السماء خ] دوران الشمس والقمر والكواكب فى كل دور لها الى ان يعود كل واحد منها الى مشرقه الذى منه سار فان [كان] كل كوكب ينتهى الى مشرقه بقطعه الفلك وجب بذلك تناهى الفلك وان كانت الكواكب تُرى من الفلك فى بعض اقطار الارض وتدور تحت الارض الى ان يرجع الى مشرقه ثبت بذلك كون الارض متناهية ولان الماء والهواء اللذين هما بين الارض والفلك متناهيان من كل جهة واذا تناهى ركنان من العالم من كل جهة فكذلك سائر اركانه متناهية من كل جهة .

المسئلة الخامسة عشرة من الاصل الثانى فى اجازة الفناء على العالم

واختلفوا فى هذه المسئلة : فمن قال بقدم الاجسام احال عدمها وكل من قال بحدوثها اجاز الفناء عليها الا الجاحظ فانه احال عدم

الاجسام والذين اجازوا فناءها اختلفوا فى كيفية فنائها: فقال شيخنا ابو الحسن الاشعرى ان الله عز وجل اذا اراد فناء جسم لم يخلق البقاء فيه . وقال بعض اصحابنا [اصحابه خ] وهو القاضى ابو بكر ابن الطيب [ان الاجسام لاتعرى عن الاكوان والالوان فاذا اراد الله افناء جسم قطع عنه الاكوان والالوان واذا لم يخلق فى الجسم الكون واللون صار معدوما خ] ان الله عز وجل يُفنى الجسم بقطع الاكوان عنه فاذا لم يخلق فى الجسم لونا ولا كونا فنى ذلك الجسم . وزعم القلانسى من اصحابنا ان الله تعالى يخلق فى الجسم فناء يفنى [به] فى الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه . وزعم الجبائى وابنه ان الله تعالى يخلق فناء لا فى محل فيفنى به جميع الاجسام وزعم ان الله ليس بقادر على افناء بعض الاجسام مع بقاء بعضها . وقول الجاحظ كفر عند سلف الامة لانه احال ان يَبْقى الاَ لَهُ سبحانه فردا كما كان فى الازل فردا . ودليل فساد قول القلانسى ان الجسم اذا لم يفن بالفناء فى حال حدوثه فكيف يفنى به فى الثانى من حال حدوثه . وقول الجبائى وابنه صريح فى الكفر لانهما وصفا الله تعالى بالقدرة على فناء كل لايقدر على فناء بعضه . والحمد لله على العصمة من كل بدعة .

[٦] هكذا صححناه وفى النسخه نفى الجسم

[١٥] والصحيح : افناء فى محلين

الاصل الثالث من اصول هذا الكتاب فى معرفة صانع العالم ومعرفة نعوته الذاتية

وفى هذا الاصل ايضا خمس عشرة مسئلة هذه ترجمتها : مسئلة فى ان الحوادث لابد لها من محدث. مسئلة [فى] ان صانعها صنعها لامن شىء. مسئلة فى ان الصانع قديم . مسئلة فى انه قائم بنفسه . مسئلة فى نفى الحدِّ والنهاية عنه . مسئلة فى احالة الاجزاء والابعاض عليه . مسئلة فى احالة كونه فى مكان دون مكان . مسئلة فى احالة وصفه بالالوان والطعوم . مسئلة فى احالة الآفات عليه . مسئلة فى احالة العدم عليه . مسئلة فى احالة الحجر عليه فيما يخلق. مسئلة فى غناه عن خلقه وعن اجترار نفع الى نفسه . مسئلة فى كونه خالقا لانواع الحوادث . مسئلة فى انه هو المفنى لما يفنى . مسئلة فى بيان اوصافه الذاتية. وسنذكر فى كل واحد من هذه المسائل مقتضاها ان شاء الله تعالى .

المسئلة الاولى من الاصل الثالث فى ان الحوادث لابد لها من محدث

وزعم قوم من الكفرة الدهرية : ان كل حادث يحدث فى نفسه لا من صانع وادعوا ذلك فى الثمار الخارجة من الاشجار وقد اقروا بحدوثها وانكروا محدِثها وانكروا الاعراض . وفرقة [منهم خ] قالت بحدوث الاثمار لا من صانع واثبتوا للاعراض فاعلا . ومن قال

من الدهرية بان الطبع هو الفاعل ولم يصف الطبع بصفة الصانع الحى القادر العالم فهو ايضا من جملة منكرى الصانع والدليل على ان الحادث لابد له من محدث انه يحدث فى وقت ويحدث ماهو من جنسه فى وقت آخر فلو كان حدوثه فى وقته لاختصاصه لوجب ان يحدث فى وقته كل ما هو من جنسه واذا بطل اختصاصه بوقته لاجل الوقت صح ان اختصاصه به لاجل مخصص خصصه به لولا تخصيصه اياه به لم يكن حدوثه فى وقته اولى من حدوثه قبل ذلك او بعده ولانه اذا لم يصح حدوث كتابة لا من كاتب ونسج لا من ناسج وبناءٍ لامن بان كذلك لا يصح وقوع حادث لا من محدث [فان قيل لم لا يجوز ان يكون محدثه الطبع ؟ قيل ان الطبع المضاف اليه الفعل لو اريد به فاعل حى قادر عالم فهو الصانع الذى اثبتناه وان اريد به ماليس بحىّ ولا موجود اصلا فما ليس بموجود لا يكون فاعلا . فان قيل لم لا يكون فاعله طبعا موجودا الا انه ليس بحى قيل ان الموجود الذى ليس بحى ان كان قائما بنفسه فهو جسم اوجوهر وقد دللنا على حدوث الجواهر والاجسام وافتقارها الى صانع وان كان غير قائم بنفسه فهو عرض ولا يصح كون العرض فاعلا . فان قيل لم لايجوز ان يكون الحادث احدث نفسه ؟ قيل لانه يستحيل من المعدوم احداث نفسه لاستحالة كون المعدوم فاعلا واذا حدث فحدوثه يُغنيه عن احداث نفسه فبطل احداث نفسه وصح ان مُحْدِثه غيره خ]

المسئلة الثانية من الاصل الثالث فى ان صانع الحوادث احدثها لا من شئ

ذهب الموحدون الى ان الصانع خلق الاجسام والاعراض ابتداء لا من شيء . وقالوا لم يكن الحوادث قبل حدوثها اشياء ولا اعيانا ولا جواهر ولا عوارض [اعراضا خ] وبعد ان احدثها صانعها يصح منه نقلها من صورة الى صورة واخراج جنس مخصوص من بين جنسين مختلفين فى الصورة كاخراجه البغل من بين الفرس والحمار والسِّمع والعسباز بين الذيب والضَّبع ونحو ذلك. وفى هذه الجملة خلاف من وجوه : احدها مع قوم من اصحاب الهيولى اثبتوا الصانع ولكنهم زعموا ان الصانع صنع هذا العالم من هيولى قديمة [وقالوا لم نر صانعا صنع شيئاً لا من اصل فان الصانع يصنع الخاتم من الفضة او الذهب او اصل آخر والنجار يصنع الباب من خشب ونحو ذلك خ]

والخلاف الثانى مع قوم زعموا ان الصانع ركّب المركبات من الطبايع الاربع وعناصرها التى هى الارض والماء والنار والهواء وقالوا بقدم هذه الاربع . والخلاف الثالث مع المعتزلة الذين قالوا ان الحوادث كانت قبل حدوثها اشياء واعيانا وزعموا ان السواد كان فى حال عدمه سوادا واثبتوا للمعدوم فى حال عدمه كلَّ اسم يستحق الموجودُ لنفسه

[٨] والصحيح : العبارة كما صححناه آنفا

او لجنسه . ومنهم من اثبت الجسم فى حال عدمه جسما . وقد دللنا قبل هذا على حدوث الارض والماء والنار والهواء ووجب من ذلك ان صانع هذه الاربع غيرها وابطلنا قول اصحاب الهيولى ايضا من قبل . فاما قول المعتزلة بان المعدوم شيء وقول من قال بان السواد فى حال عدمه سواد والجوهر فى حال عدمه جوهر فيوجب عليهم القول بقدم الجواهر والاعراض لانهم قد اثبتوا لهما فى الازل كل صفة نفسية والوجود ليس بمعنى زائد على النفس لان المحدث لا يكون محدثا لمعنى غير نفسه فاذا لم يزل الجواهر والاعراض عندهم فى الازل جواهر واعراضا وجب ان يكون فى الازل موجودة لان وجودها ليس باكثر من ذواتها . وقد قال المسلمون خلق الله عز وجل الشيء لا من شيء . وقالت المعتزلة انه خلق الشيء من شيء فاضمروا قدم الاشياء لقولهم بما يؤدى اليه [كانهم اضمروا قدم العالم ولم يجسروا على اظهاره فقالوا بما يؤدى اليه خ]

المسئلة الثالثة من الاصل الثالث فى ان الصانع قديم

اجمع الموحدون على ان الصانع للعالم قديم وخالفهم فى ذلك فرق : احديها المجوس فانهم قالوا للعالم صانعان احدهما اله قديم والثانى شيطان حادث من فكرة الاله القديم وزعموا ان صانع الشرور حادث . والفرقة الثانية حلولية الرافضة فانهم وان قالوا بان الاله قديم فقد زعموا

ان روح الاله انتقلت الى الائمة وزعموا ان الامام بعد حلول روح الاله فيه يصير صانعا واَلهاً وهو حادث بنفسه. والفرقة الثالثة خابطيّة من المعتزلة من اصحاب احمد بن حائط زعموا ان للعالم صانعين احدهما الاله القديم والآخر المسيح وهو محدث خلقه الله اوّلاً ثم فوض اليه تدبير العالم وهو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة [وانما سمى مسيحا لانه يذرع جسد الانسان خ] والكلام على المجوس يأتى فى باب توحيد الصانع. وقول الحلولية باطل لانا قد دللنا على ان الاله ليس من جنس الجواهر والاعراض ولانه قد ثبت عندنا انه حى بلاروح فيستحيل وصفه بانتقال روح منه الى غيره ولوكان الصانع محدثا لافتقر الى محدِث له ولوكان محدِثه ايضا محدثا لافتقر الى محدِث ثالث وهذا يتسلسل لا الى نهاية وهو محال وما اَدّى الى محال فهو محال [وصح باستحالة ذلك وجوب كون الصانع قديماً خ].

المسئلة الرابعة من الاصل الثالث فى قيام الصانع بنفسه

ودليل هذه المسئلة انه لولم يقم بنفسه لافتقر الى محل وكان محله بكونه صانعا اولى منه واذا صح وجود الصانع وبطل افتقاره الى محل صَحّ انه قائم بنفسه.

المسئلة الخامسة من الاصل الثالث فى نفى الحد والنهاية عن الصانع

وهذه المسئلة مع فرق. منها الهشامية من غلاة الروافض الذين زعموا ان معبودهم سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من قال اِنّ الجبَل اعظم منه كما حكى عن هشام بن الحكم. والخلاف الثانى مع الكرّامية الذين زعموا ان له حدا واحدا من جهة السفل ومنها يلاقى العرش. والخلاف الثالث مع من زعم من مشبهة الرافضة انه على مقدار مساحة العرش لايفضل من احدهما عن الآخر شىء. فقلنا لهم لوكان الاله مقدرا بحدٍ ونهاية لم يخل من ان يكون مقداره مثل اقل المقادير فيكون كالجزء الذى لا يتجزّأ او يختص ببعض المقادير فيتعارض فيه المقادير فلا يكون بعضها اولى من بعض الا بمخصص خصه ببعضها واذا بطل هذان الوجهان صح انه بلا حد ولا نهاية. وقول من اثبت له حدا من جهة السفل وحدها كقول الثنوية بتناهى النور من الجهة التى يلاقى الظلام منها وكفى بهذا خزيا.

المسئلة السادسة من الاصل الثالث فى احالة الابعاض على الصانع

والخلاف فى هذا مع فرق. منها البيانية من الرافضة زعموا ان معبودهم رجل من نور واعضاؤه كاعضاء الرجل وزعموا ايضا ان اعضائه

كلها تفنى الا وجهه واستدلّوا بقوله : وَيَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ . والخلاف الثانى مع المغيرية من الرافضة وهم اصحاب المغيرة بن سعيد العجلى الذى زعم ان اعضاء معبوده على صورة حروف الهجاء وزعم ايضا ان الله تعالى كتب بإصْبعه على كفه اعمال عباده من طاعة ومعصية ونظر فيها فغضب من معاصيهم فعرق فاجتمع من عرقه بحران احدهما عذب نيّر خلق منه المؤمنين والآخر مالح مظلم خلق منه الكفرة ثم اطلع فى البحر فرأى ظلَّ نفسه فانتزع عينَىْ ظِلّه وخلق منهما الشمس والقمر وافنى باقى ظلّه وقال لاينبغى ان يكون معى آله غيرى وزعم ايضا ان الله تعالى تكلم باسمه الاعظم فطار وصار تاجاً على رأسه وزعم ان ذلك تأويل قوله : سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلىٰ . والخلاف الثالث مع داود الجوارِبى الذى اضاف الى معبوده جميع اعضاء الانسان الا الفرج واللحية . ومثله الخلاف مع هشام بن سالم الجواليقى الرافضى الذى زعم ان معبوده على صورة الانسان غير ان نصفه الا على مُجَوَّفٌ ونصفه الاسفل مُصْمَتٌ وزعم ان له شعْرا اسود هو نور اسود . وقال هؤلاء شبهناه بصورة الانسان لقوله تعالى : لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِى أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ، وقالوا احسن تقويم ما كان على صورة الآله واستدلّوا ايضا بقول النبى صلى الله عليه وسلم : ان الله خلق آدم على صورته ، واستدلوا على اثبات الاعضاء له بقوله :

[١] سورة الرحمن ، آية ٢٧ [٩] سورة الاعلى ، آية ١
[١٥] سورة التين ، آية ٤

وَيَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ و خَلَقْتُ بِيَدَىَّ وفى الحديث يَضَعُ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ فى النَّارِ ورُوِى قلب المؤمن بين إصْبعين من اصابع الرحمن . ودليلنا على ان الله واحد فى ذاته ليس بذى اجزاء وابعاض انه قد صح انه حى قادر عالم مريد فلو كان ذا اجزاء وابعاض لم يخل من ان يكون فى كل جزء منه حيوة وقدرة وعلم وارادة او يكون هذه الصفات فى بعض اجزائه فان كان فى كل جزء منه مثل هذه الصفات كان كل جزء منه حيا قادرا عالما مريدا بانفراده ولو كان كذلك لصح وقوع الخلاف بين اعضائه حتى يريد بعضه شيئا وبعضه يريد ضد ذلك المراد وخلافه [فتمانع اعضائه خ] وان كانت تلك الصفات فى بعض اعضائه وجب قيام اضداد تلك الصفات بالباقية من اعضائه فكان يكون بعضه حيا قادرا عالما مريدا وبعضه ميتا وعاجزا وجاهلا ساهيا ولم يكن الحى منها بالحيوة اولى من غيره الا بمخصص خصه بها وهذا يقتضى افتقار الصانع الى صانع سواه وهذا محال فما يؤدى اليه مثله . واذا قالت البيانية ان معبودهم يفنى كله الا وجهه فما يؤمنهم من فناء وجهه ان جاز الفناء على بعضه . واما قوله : لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِى أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ، فليس التقويم فى هذه الآية مضافة الى الله عز وجل وانما معناه انه ليس فيما خلق الله عز وجل احسن صورةً وتقويما من الانسان ومعنى قول النبى صلى الله عليه وسلم

[١] سورة الرحمن ، آية ٢٧ [١] سوره ص ، آية ٧٥ . اول الآية : قال يا ابليس مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى [١٥] سورة التين ، آية ٤

انالله خلق آدم على صورته هو انه خلقه حين خلقه على الصورة التى كان عليها فى الدنيا، لم ينقله فى الاصلاب والارحام على اختلاف الاحوال من نطفة الى علقة ومضغة وجنين كما فعل ذلك بنسله ولم يُشَوِّهْ خلقه عند اخراجه من الجنة كما فعل بالحَيَّة حين اخرجها من الجنة فشوه صورتها بان مسخ قوائمها حتى مشت على بطنها وشق اسنانها وسوّد لسانها ايضا ولم يُشَوِّهِ شيئا من صورة آدم عليه السلام . فذلك معنى قوله خلقه على صورته والكناية راجعة الى آدم عليه السلام . واما قوله : وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ، فمعناه ويبقى ربك لانه قال عقيبه ذو الجلال والاكرام وهذا نعت الوجه فلو كان الوجه مضافا اليه لقال ذى الجلال خفضا بالاضافة .

واما الجبار الذى يضع قدمه فى النار فهو الذى قال الله تعالى فيه : جَبَّارٍ عَنِيدٍ مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ . والاِصْبع المذكورة فى الخبر بمعنى النعمة وقلب المؤمن بين نعمتى الخوف والرجاء . واليد المضافة الى الله تعالى صفة له خاصة وقدرة له بها فعله . والحمد لله على العصمة من التشبيه والتعطيل .

المسئلة السابعة من الاصل الثالث فى احالة كون الآله فى مكان دون مكان

والخلاف فى هذه المسئلة مع فرق : احدها مع قوم زعموا ان الآله فى مكان مخصوص متمكن فيه [مماسٌّ له كما ذهب اليه الهشامية

[٧] سورة الرحمن ، آية ٢٧ [١٠] سورة ابراهيم ، آية ١٥

من الروافض والكرّامية فى دعواهم انه مماس للعرش من فوق العرش . ومن الكرّامية من يقول لا اقول انه مماس بعرشه لكن اقول انه ملاق للعرش على وجه لا يصح ان يكون بينهما واسطة الا بان ينزل العرش الى اسفل [بحيث] يصح ان يتحصل بينهما جسم متوسط خ] وهذا قول الكرّامية والهشامية من الروافض وزعموا جميعا انه ملاق لعرشه من فوقه على وجه لا يكون بينهما واسطة الا بان يحط العرش الى اسفل حتى يسع بينهما شئ غيرهما . والخلاف الثانى مع الحلولية الذين زعموا ان الآله يدخل فى الصورة الحسنة وربما سجد الواحد منهم للصورة الحسنة اذا رآها فوهم انه فيها . والخلاف الثالث مع المعتزلة فى قولهم [فى قولها خ] ان الله فى كل مكان [اى علمه فى كل مكان ومدبر لما فيه خ] على معنى انه عالم بما فى كل مكان مدبر . ودليلنا على انه ليس فى مكان بمعنى المماسة قيام الدلالة على انه ليس بجوهر ولا جسم ولا ذى حد ونهاية والمماسةُ لا تصح الا من الاجسام والجواهر التى لها حدود . وقد دللنا قبل هذا على ان الآله غير محدود بحد ونهاية فلذلك لم يجز المماسة عليه . واما الحلولية فان ارادوا بحلول الآله فى الاشخاص مماسّته او مجاورته لها فقد ابطلنا ذلك وان ارادوا حلولاً مثل حلول الاعراض فى الاجسام فقد اوجبوا كون الآله عرضا غير قائم بنفسه وما لا يقوم بنفسه لا يصح كونه صانعا وان ارادوا بالحلول وقوعَ ضوء منه على

الصورة فليس الاٰله جسما ذا شعاع وانما وصفناه بانه نور السموات والارض على معنى انه منوِّرهما . واما قول المعتزلة انه فى كل مكان بمعنى التدبير له والعلم بما فيه فيلزمه على هذا القول ان يقول فى المسجد والحمام وفى بطن المرأة لانه عالم بما فى هذه الامكنة مدبر لها [واذا بطلت هذه الاقوال صح ان الله تعالى لا يُقِلُّه مكان ولا يجرى عليه خ] وهذا فاسد فما يؤدى اليه مثله . واستدل من اثبت له مكانا بقوله : الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى . ومعناه عندنا : على الملك استوى اى استوى الملك للاٰله والعرش هاهنا بمعنى الملك من قولهم : ثلَّ عرش فلان ، اذا ذهب ملكه ومنه قول الشاعر :

بَعْدَ ابْنِ جَفْنَةَ وَابْنِ هاتِكِ عَرْشِهِ • وَالْحَارِثَيْنِ يُؤَمِّلُونَ فَلاحا

واراد بالعرش الملك . وقد استقصينا هذه المسئلة فى كتاب مفرد .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى احالة وصف الله تعالى بالالوان والطعوم والروايح

قال اصحابنا : لا نثبت لله عز وجل من الصفات القائمة بذاته الا ما دل عليه فعله او كان فى رفعه اثبات نقص له او ما كان [اثباته شرطا فى صفة سواه خ] شرطا فى صفة له . فصفاته التى دل عليها افعاله القدرة والعلم والارادة . لان وقوع الفعل منه دليل على قدرته وترتيب افعاله دليل

[٣] لعله : ان يكون فى المسجد [٧] سورة طه ، آية ٥
[١٠] البيت للنابغة الذبيانى وفى الاصل ابعد

على علمه واختصاص فعله بحال دون حال دليل على قصده وارادته . واما صفته المشروطة لصفة سواها فحياته التى هى شرط قدرته وعلمه وارادته . والصفات الواجبة لاجل نفى النقايص عنه فالسمع والبصر والكلام لنفى السكوت والصمم والعمى عنه وليس اللون والطعم والرائحة مما يدل عليه فعل ولا هو مما يكون شرطا فى صفة سواه ولا ينفى نقصاً مخصوصاً فلذلك لم يُجَوَّز وصف الله به .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى احالة الآفات والسرور والغم عليه

اجمع الموحدون على نفى الآفات والغموم والآلام واللذات عن الله تعالى. وحكى عن ابى اشعث وابن شعيب الناسك انهما اجازا عليه السرور والغم والتعب والاستراحة . واجازت الهشامية من الرافضة عليه الحركة . وزعم بعضهم ان ارادته من حركاته . وهؤلاء مضاهون للمجوس الذين زعموا ان الاٰله اهتمَّ لمَّا تفكر فى خروج ضدله فتولّد من اهتمامه الشيطان . واستدل من اجاز ذلك عليه بما روى: ان الله تعالى خلق الخلق فى ستة ايام واستراح يوم السبت وقالوا ان اليهود يستريح فى السبت لذلك. وفى الحديث : ان الله تعالى لا يَمَلُّ حتى تملوا وفى حديث آخر : للّٰهُ افرحُ بتوبة العبد من الواجد ضالَّتَهُ . وروى : ان الله تعالى يضحك الى رجلين يقتل احدهما الآخر وكلاهما يدخل الجنة . واستدلوا

بقوله تعالى : نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُم . واستدلوا فى الحياء بقوله : إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ . وفى الحديث : ان الله يستحي ان يرفع العبد اليه يديه فيردهما صفرا . قلنا لهم ان السبت لم يُسَمَّ سبتا للراحة فيه وانما سمى بذلك لقطع العمل فيه . ويجوز ان يكون الله تعالى اكمل خلق العالم يوم الجمعة فلم يخلق يوم السبت شيئا من اركان العالم دون اعراضه فانه يجدد الاعراض فى كل حال . واما حديث الملالة فانما سمى فيه الفعلان مَلَلاً والملل فى احدهما للازدواج بينهما كقوله : وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ، والعقاب هو الثانى دون الاول . واما الفرح فعلى ثلاثة اوجه : احدها السرور الذى ذكروه والثانى البَطَرُ ومنه قوله : إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ وهذان الوجهان لايليقان بالله عز وجل . والثالث الفرح بمعنى الرضا كقوله : كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ، اى راضون وهذا معنى الفرح المضاف الى الله تعالى فى توبة عبده . والضحك المضاف اليه على معنى الابانة والاظهار من قولهم هذا طريق ضاحك اذا كان بيّنا واضحا ومنه قول الاعشى فى صفة النبات :

«يُضَاحِكُ الشَّمْسَ مِنْهَا كَوْكَبٌ شَرِقٌ . مُؤَزَّرٌ بِعَمِيمِ النَّبْتِ مُكْتَهِلُ»

ومعنى الخبر فيه ان الله تعالى يظهر من برّه لعبده ما كان مستورا

[١] سورة التوبة ، آية ٦٧ [١] سورة البقرة ، آية ٢٦
[٧] سورة النحل ، آية ١٢٦ [٩] سورة القصص ، آية ٧٦
[١١] سورة المؤمنون ، آية ٥٣ [١٥] من قصيدة مطلعها : ودع هريرة ...

عن غيره . واما النسيان المضاف اليه فى القرآن فمعناه الترك لان قوله : نسوا الله ، اى تركوا العمل بطاعته وجزاءهم ايضا ترك الثواب والغفران لهم . واما السهو فلا يكون عليه العقاب .

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى احالة العدم على الله تعالى

كل من قال بقدم الصانع احال عليه العدم الا بيان بن سمعان الرافضى ، زعم : ان معبوده يفنى كل شىء منه الا وجهه. والدليل على استحالة عدم القديم انه لو عدم لم يخل من ثلثة اوجه : اما ان يعدم لاستحالة بقائه كما يعدم الحركة بعد حدوثها لاستحالة بقائها ولو كان عدم القديم على هذا الوجه لبطل قدمه لان ما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما واما ان يعدم لقطع إحداث البقاء فيه كما يقول اصحابنا فى الجسم اذا لم يُخلق فيه البقاء عدم فهذا محال فى وصف القديم لاستحالة كونه محلا للحوادث واما ان يعدم لطريان ضد عليه وهذا محال لانه ليس عدم الشىء بضد يطرأ عليه اولى من عدم ذلك فى محله بضده الطارى عليه . ولسنا نقول ان العرض عدم لضده وانما عدم فى الثانى من حال حدوثه لاستحالة بقائه وانما طرأ ضده عقيبه لان المحل لايخلو من العرض وضده .

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى احالة الحجر على الله عز وجل

نقول : ان الله تعالى عادل فى كل افعاله غير محجور عليه فى شيء ، ماشاء فعل وماشاء ترك له الخلق والامر لا يسئل عما يفعل . وقد حجرت القدرية عليه فى قولها: انه ليس له خلق اعمال العباد [وهم فى ذلك شر من المجوس الذين زعموا انه ليس له خلق الشرور من الاعمال واضافوا اليه اختراع الخيرات كلها واستقصاء هذه المسئلة يأتى فى مسئلة التعديل والتجوير بعد هذا ان شاء الله تعالى خ] وفى قولهم انه ليس له منع اللطف ولا له التكليف من غير تعويض للمنفعة وليس له اسقاط التكليف عن العقلاء فى الدنيا . وقلنا لو فعل ذلك لجاز وكان حكمة منه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون .

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى بيان غنى الصانع من خلقه

من اصلنا ان الله تعالى غنى عن خلقه ما خلق الخلق لاجتلاب نفع الى نفسه ولا لدفع ضرر عن نفسه ولو لم يخلقهم لجاز ولو ادام حياتهم جاز ولو افناهم فى حال واحدة جاز . وزعمت المجوس ان الاله انما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه اذى الشيطان واعوانه . وزعمت

[٧] فى النسخة : التجويز   [٨] الصحيح : من غير تعريض

القدرية انه انما خلقهم [للعبادة وليشكروه خ] ليشكروه مع علمه بكفر الكثير منهم وقالوا لو لم يكلفهم معرفته وشكره لم يكن حكيما . وهذا يوجب عليهم ان يكون انما كلفهم لحفظ الحكمة على نفسه وفى هذا اجتلاب نفع [ودفع ضرر خ] الى نفسه . تعالى عن ذلك علوا كبيرا

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى ان الصانع صانع لانواع الحوادث كلها

من اصلنا ان صانع الاجسام هو صانع الاعراض كلها [خيرها وشرها خ] . وفى هذا اختلاف من وجوه : احدها مع الثنوية [الذين زعموا ان النور خالق الخيرات والمنافع وان الظلام خالق الشرور والمضار . وزعمت المجوس ان الشرور والمضار من خلق شيطان سموه اهرمن . وزعموا ان اهرمن حدث من فكرة الاله فى نفسه فلما حدث حارب الاله حتى صالحه على مدة سبعة آلاف سنة ثم يرجعان الى المحاربة ويظفر به الاله ويحبسه فى خندق فيستريح منه العباد والبلاد خ] فى دعواها ان خالق الشرور غير خالق الخيرات . والخلاف الثانى مع الفلكية الذين نسبوا تدبير العالم وتقدير الحوادث الى الكواكب السبعة والطبايع الاربع . والخلاف الثالث مع من قال من القدرية ان الله عز وجل انما خلق الاجسام دون الاعراض كما

ذهب اليه معتمر [حيث زعم ان الجوهر الواحد لا يحتمل العرض خ] والخلاف الرابع [مع من قال ان الفاعل المخلوق انما يحدث الارادة وما سواها من الحوادث فعل الآله كما ذهب اليه الجاحظ والنظام خ] مع القدرية الذين زعموا ان المتولدات وسائر اكساب العباد ليست مخلوقة لله عز وجل . والخلاف الخامس [مع جمهور القدرية فى دعواها ان المتولدات وسائر الاعمال المكتسبة ليست من خلق الله تعالى والكلام فى خلق الاعمال يأتى بعد هذا انشاءالله تعالى وقول معمر تصريح منه خ] مع معمر فى قوله ان المتولدات افعال لا فاعل لها بحال وقول معمر تصريح بانالله عز وجل لم يخلق لونا ولا طعما ولا رائحة ولا سمعا ولا بصرا ولا سقما ولا مرضا ولا حياة ولا موتا وفيه ابطال فائدة وصف الله عز وجل بانه يحيي ويميت [وقيل له هل تُثْبت لله كلاما ؟ فان قال لا ، ابطل الشرع بابطاله امرَالله ونهيه وان اثبت له كلاما قيل له هل كلامه صفة له ازلية كما ذهب اليه اصحاب الحديث او فعل من افعاله كما قال اصحابكم فى الاعتزال ؟ فان زعم انه صفة له قائمة به ترك اصله فى نفى الصفات عنالله تعالى وان قال له كلام هو فعله ابطل قوله بانالله لم يخلق شيئا من الاعراض . فاما الكلام فى توحيد الصانع وانفراده خ] واذا لم يكن كلامه عنده من فعله ولا صفة قائمة به لنفيه الصفات لم يكن له كلام اصلا وفيه ابطال الامر والنهى منه

[١] لعله : ابن معتمر   [١٢] فى النسخة : واثبت له

وفى ذلك ابطال احكام الشريعة وما اضمر غيره ؟ لانه قال بما يؤدى اليه .
واما الدلالة على توحيد الصانع وانفراده بخلق العالم كله اعراضه واجسامه فمن حيث انه لوكان للعالم صانعان قديمان لوجب ان يكونا حيين قادرين عالمين مختارين لان من لم يكن بهذه الصفة لم يكن صانعا ولو كانا حيين قادرين مريدين عالمين جاز اختلافهما فى المراد وكان اختلافهما فى المراد بان يريد احدهما حيوة جسم ويريد الآخر موته ولم يخل حينئذ من ان يتم مرادهما معا اولا يتم مرادهما معا او يتم مراد احدهما دون الآخر ومحال تمام مرادهما لاستحالة كون الشيء حيا وميتا فى حالة واحدة وان لم يتم مرادهما ظهر عجزهما وان تم مراد احدهما دون الآخر ظهر عجزالذى لم يتم مراده والعاجز لايكون الٓها فان قيل فما انكرتم ان لايختلفا فى المراد ؟ قيل اذا كانا مختارين ولم يكن احدهما مُكْرَهاً على موافقة صاحبه فى مراده امكن الخلاف بينهما [ولو كان كل واحد منهما مضطرا الى موافقة الآخر فى المراد كانا مقهورين ولم يجز ان يكونا الٓهين واذا صح اختلافهما فى المراد مع التمانع بينهما وفى صحته صحة عجزهما او عجز احدهما فلا يصح كون الآله عاجزا خ] وفى جواز ذلك جواز ظهور عجز احدهما ومن جاز عجزه لم يكن الٓها .
وهذه الدلالة لا تستمر على اصول القدرية لان البغداديين منهم زعموا ان الصانع ليس بمريد على الحقيقة وانه يفعل الفعل لا بارادة فلا ينفصلون

من الثنوية اذا قالوا لهم ما انكرتم من صانعين قديمين لا يختلفان فى المراد لانهما غير مريدين كما زعمتم ان القديم الواحد فاعل لافعاله بغير ارادة . واما البصريون منهم زعموا ان الله مريد بارادة حادثة لا فى محل فلا ينفصلون ممن قال بصانعين ارادة كل واحد منهما لا فى محل والارادة اذا لم تكن فى محل لم تختص باحدهما وصارا بها مريدين ولم يختلفا فى الارادة والمراد. وليس لهم ان يقولوا ان الارادة تختص بفاعلها لان الانسان قد يريد بارادة يخلقها الله عز وجل فيه فيكون هو المريد بها دون فاعلها [ولم يصح لهم مع تمسكهم باصولهم الاستدلال بدلالة التمانع على توحيد الصانع خ] ويقال للثنوية اذا نسبتم الخيرات والصدق الى النور والكذب والشرور الى الظلام [فانا نسئلهم عمن جنى جناية ثم تاب واعتذر الى المجنى عليه وقال قد اخطأت وتبت فان زعموا ان هذا القول من فعل النور الذى فى بدن الانسان بزعمهم نسبوا النور الى الكذب لان النور عندهم ماجنى فيكون قوله جنيت واخطأت كذبا وان زعموا ان ذلك من فعل ما فى البدن من الظلمة بزعمهم قيل لهم هو صدق الظلام ؟ وعندكم لا يصح منه الصدق وسئلنا ايضا عن قول القائل ، انا الظلام الشرير ، مَن القائل ذلك ؟ فان قالوا الخ خ] فاخبرونا عمن سألناه عن نفسه من هو ؟ فقال انا ظلام شرير من هذا القائل ؟ فان زعموا انه الظلام فقد نسبوا الصدق اليه وان زعموا انه النور فقد نسبوا الكذب اليه وبانت مناقضتهم فيه .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى صحة افناء العالم من صانعه

[اختلف الذين اثبتوا حدوث العالم وقالوا بقدم صانعه وتوحيده فى افنائه للعالم وقال اصحابنا خ] قال اصحابنا فى الاعراض : ان كل واحد منها يفنى فى الثانى من حال حدوثه لاستحالة بقائه [واما الاجسام فكل جزء منها يصح ابقائه ويصح ايضا افنائه خ] واختلف اصحابنا فى [علة خ] حد فناء الجسم فقال القلانسى: ان الله عز وجل يخلق فى الجسم فناء فيفنى الجسم به فى الثانى من حال حدوث الفناء فيه . وقال ابو الحسن الاشعرى رحمة الله عليه : ان الله يُفنى الجسم بقطع البقاء عنه وقال القاضى ابو بكر محمد بن الطيب انه يفنيه بقطع الاكوان والالوان عنه .

واختلفت القدرية فى هذا الباب: فصار الكعبى منهم الى قول ابى الحسن وزعم المعروف منهم بمعمر ان كل جسم يبقى ببقاء ويفنى بفناء وزعم ان للبقاء بقاءً وللفناء فناءً لا الى نهاية واحال فناء العالم كله حتى لا يبقى منه شىء . وكان المعروف منهم بمحمد بن شبيب فى الفناء يميل الى قول القلانسى فى انه يحدث فى الجسم فناء فيفنى به فى الحال الثانية من حال حلوله فيه وفى الحالة الثانية سماه فناء . وزعم الجاحظ منهم انه يستحيل افناء الاجسام وزعم الجبائى وابنه ان الله يخلق للاجسام فناء لا فى محل فيفنى به جميع الاجسام وقالا ان الله [انما يقدر على افناء الاجسام جملة ولا يقدر على افناء بعضها مع بقاء البعض . وفى قول من احال منهم فناء الاجسام تعجيز الاله

عن افناء ما خلق وفى قول من احال فناء بعض مع بقاء بعض تعجيز له عن افناء بعض العالم على الانفراد خ] غير قادر على افناء بعض الاجسام مع بقاء بعضها . وزعمت الكرّامية ان الحوادث عندهم فى ذات البارى يستحيل عدمها [وكل ما خلق الله تعالى فهو قادر على افنائه سواء افناه او ابقاه والجنة والنار لا تفنيان وان كان فناؤهما ممكنا فى قدرة الله تعالى خ] واحال الجاحظ فناء الاجسام . قلنا كل من لم يصف الله تعالى بالقدرة على افناء خلقه او افناء بعضه فقد زعم ان قدرته متناهية فى مقدورها وكفاه بذلك خزيا .

المسئلة الخامسة عشرة فى بيان اوصاف الصانع فى ذاته

اجمع اصحابنا على ان صانع العالم قائم بذاته غير مفتقر الى محل واجمعوا على انه موجود لذاته خلاف قول سليمان بن جرير فى دعواه انه موجود لمعنى يقوم به . ووصفناه بانه شىء وذات لنفسه وبانه غنى لذاته عن الاماكن والازمان وعن سائر خلقه ولا يصح عليه المنافع والمضار وانما خلق المنافع والمضار لغيره لا لنفسه [واجمعوا على انه واحد لذاته فى ذاته وعلى انه مخالف لجميع الخلق بذاته واجمعوا على ان وصفه بالعظيم والخبير والجليل لذاته وكذا وصفه بانه وتر لذاته واختلفوا فى وصفه بالقدم فقال ابو الحسن خ] وهو احد لذاته وقال ابو الحسن الاشعرى

انه قديم لذاته وقال عبدالله بن سعيد والقلانسى انه قديم بقدم [بمعنى خ] هو قائم به [ومرادنا بقولنا انه يستحق بعض الاوصاف لنفسه نريد انه يستحقه لا لمعنى يقوم به ولا لمعنى هو فعله واما اوصافه التى يستحقها لمعان قائمة به فسنذكرها فى مسائل الاصل الرابع من اصول هذا الكتاب انشاءالله تعالى خ] فهذا اصل هذا الباب فاعرفه .

الاصل الرابع من اصول هذا الكتاب فى بيان الصفات القائمة بالاله سبحانه

وهذا الفصل خمس عشرة مسئلة هذه ترجمتها: مسئله فى عدد صفاته الازلية . مسئلة فى صفة قدرته ومقدوراته . مسئلة فى علمه ومعلوماته . مسئلة فى سمعه ومسموعاته . مسئلة فى رؤيته ومرئياته . مسئلة فى ارادته ومراداته . مسئله فى تفصيل مراداته . مسئلة فى حياته . مسئلة فى كلامه . مسئلة فى وجوه كلامه . مسئلة فى بقائه . مسئلة فى بقاء صفاته . مسئلة فى تأويل الوجه والعين . مسئلة فى تأويل اليد المضافة اليه . مسئلة فى تأويل الاستواء المضاف اليه . وسنذكر فى كل مسئلة منها مقتضاها انشاءالله تعالى .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان عدد الصفات الازلية

اجمع اصحابنا على ان قدرة الله عز وجل وعلمه وحياته وارادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له ازلية [واختلفوا فى البقاء فأثبته صفة لله ازلية جميع اصحابه سوى القاضى ابى بكر محمد بن [الطيب] الباقلانى رحمه الله فانه منع من كون البقاء معنىً زائداً على وجود ذات الباقى شاهدا وغائبا وزعم ان فناء الجسم ليس من اجل قطع البقاء عنه ولكن من جهة قطع الاكوان عنه . واختلفوا فى القدم فأثبته عبد الله بن سعيد القطان معنى . وقال ابو الحسن ان الله قديم لنفسه واصحابنا مجمعون على ان الله تعالى حى بحياة وقادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بارادة وسامع بسمع لا باذن وباصرٌ ببصر هو رؤية لا عين ومتكلم بكلام لا من جنس الاصوات والحروف واجمعوا على ان هذه الصفات السبع ازلية وسموها قديمة وامتنع عبد الله بن سعيد والقلانسى من وصفها بالقدم مع اتفاقهم على انها كلها ازلية ونفت المعتزلة خ] واثبت البقاء له صفة ازلية جميع اصحابنا غير القاضى [ابى بكر] محمد بن الطيب فانه اثبته باقيا لذاته واثبت القلانسى وعبدالله بن سعيد القدم معنى قائماً بالقديم . وقال ابو الحسن الاشعرى انه قديم لنفسه . ونفت المعتزلة جميع الصفات الأزلية وزعمت ان كلام الله حادث واختلفوا فى ارادته فنفاها النظام والكعبى وقالا اذا قلنا ان الله اراد من العبد شيئا اردنا به انه امره . وزعم البصريون

[٤] ... اصحابه، الضمير راجع الى الاشعرى، اضمره من غير سبق ذكره لظهور المراد.

من المعتزلة ان الله سبحانه وتعالى مريد بارادة حادثة لا فى محل . وزعم النجار ان الله لم يزل مريدا لنفسه كما زعم انه لم يزل عالما قادرا حيا لنفسه . واختلفت المعتزلة فى فائدة وصف الله عز وجل بانه عالم قادر فزعم النظام ان معنى وصفه بانه عالم قادر يفيد انه ليس بجاهل ولا عاجز. فأُلْزِم على هذا كون الجمادات والاعراض عالمة قادرة لانها ليست بجاهلة ولا عاجزة .

فعلم ابو الهذيل لزوم هذا الالزام فخالف النظام فى ذلك وقال انا اقول ان الله عالم بعلم الا ان علمه هو نفسه وقادر بقدرة وقدرته نفسه فالزمه اصحابنا اذا كان علمه وقدرته نفسه ان يكون نفسه علما وقدرة و اذا كان نفسه علما وقدرة استحال كونه عالما قادرا لان العلم لا يكون عالما والقدرة لاتكون قادرة والزموه ايضا اذا كان علمه نفسه وقدرته نفسه ان يكون علمه قدرتَهُ وان يكون معلوماته كلها مقدورةً له وهذا يوجب كون ذاته مقدورا له كما كان معلوما له فانقطع ابو الهذيل

[٥] قوله فالزم الخ اقول ان هذا الالزام غير وارد لان الجهل والعجز انما يسلبان عمن شانه الجهل والعجز والجمادات ليست كذلك . ولى الدين جار الله .

[٨] قوله فالزمه الخ اقول ان هذا الالزام غير وارد لان مقصوده ان ذات البارى عالم من غير اثبات صفة زائدة على الذات كما حقق فى كتب الحكمة . ولى الدين ابو عبدالله .

[١١] اقول ان هذا الالزام غير وارد ايضا لانه ناش عن عدم معرفته مذهبه تحقيقا ولى الدين .

[١٣] اقول ان هذا الابحاث ممنوع لما عرفت آنفا . ولى الدين .

فى هذا الالزام [وعلم الجبائى وجه الالزام عليه فترك قوله فقال خ] وخالفه الجبائى فقال ان الله عالم لنفسه وقادر لنفسه فالزمه اصحابنا ان يكون نفسه [اى قدرته خ] علما وقدرة لان حقيقة العلم ما به يعلم العالم والقدرة ما بها يقدر القادر . وعلم ابو هاشم ابن الجبائى فساد قول ابيه بان جعل نفس البارى علة لكونه عالما وقادرا [فخالف اباه وزعم خ] فزعم ان الله عالم لكونه على حال قادر لكونه على حال [وزعم ان لكونه عالما بكل معلوم حالا دون الحال التى لاجلها كان عالما بالمعلوم الآخر وكذلك لكونه قادرا على كل مقدور حال لا يقال انها الحال التى لكونها عليها كان قادرا على المقدور الآخر وزعم ان خ] وزعم ان له فى كل معلوم حالا مخصوصا وفى كل مقدور حالا مخصوصا وزعم ان الاحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا اشياء [مع قوله ان المعدوم معلوم خ] وزعم ايضا انها غير مذكورة وقد ذكرها بقوله انها غير مذكورة [فناقض باول كلامه آخره خ] وهذا مذهب لا يعقله هو عن نفسه فكيف يناظر فى تصحيحه [خصمه خ] وقد شهد القران باثبات علم الله عز وجل فى قوله : أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وقوله لا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ

[٢] اقول ان هذا الالزام مندفع بما عرفته آنفا . ولى الدين

[١٤] اقول لم ينكر احد علم الله تعالى وانما الكلام فى اثبات علم هو صفة زائدة على الذات ولا يخفى ان هذا الكلام ناش عن عدم معرفة محل النزاع (!) . ابو عبدالله

[١٥] سورة النساء . آية ١٦٦ [١٥] سورة البقرة . آية ٢٥٥

وقوله عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ . فان عارضوه بقوله : وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ [وقالوا لو كان لله تعالى علم لوجب ان يكون فوقه عالم خ] قيل لسنا نقول ان الله ذو علم على التنكير وانما نقول انه ذو العلم على التعريف كما نقول انه ذو الجلال والاكرام على التعريف ولا نقول ذو جلال واكرام على التنكير [ومن كان ذا علم منكر ففوقه عليم وذو العلم على الاطلاق هو الله سبحانه وتعالى وليس فوقه عليم خ] .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى قدرة الله تعالى ومقدوراته

اجمع اصحابنا [اهل الحق خ] على ان الله تعالى قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات . وخالفهم فيها ثلث فرق : احداها زرارية من اصحاب زرارة بن أعين الرافضى زعموا ان لله تعالى فى كل مقدور قدرة حادثة لم يكن قبل حدوثها قادرا على مقدورها . فقلنا لهم ان كان قد خلق قدرة لا بقدرة عليها فهلا جاز ان يخلق سائر ما قد خلق بلا قدرة . والفرقة الثانية كرّامية زعموا ان الله تعالى عز وجل انما يقدر بقدرته على الحوادث الحادثة وهى ملاقاته للعرش واقواله وارادته وادراكه للمسموعات وادراكه للمرئيات فزعموا ان مقدوراته خمسة اجناس

[١] سورة لقمان ، آية ٣٤ [١] سورة يوسف ، آية ٧٦

[٥] فى النسخة : فقوله عليم [١٤] على الحوادث الحادثة ، اى الحادثة فى ذاته

من الاعراض فاما اجسام العالم واعراضه فزعموا انه غير قادر عليها وانه انما خلقها بقوله وارادته [فخالفونا من وجهين احدهما بقولهم ان الله تعالى لا يقدر على كل معدوم بقدرته . والوجه الثانى بحلول تلك الحوادث المقدورة لله تعالى فى ذاته وقد بينا ما يلزمهم عليه قبل هذا خ] . والفرقة الثالثة قدرية زعمت ان الله قادر بلا قدرة [بل لنفسه وخالفنا البصريون منهم فى مقدوراته وزعموا خ] وزعم البصريون منهم انه لا يقدر على مقدورات غيره وان كان هو الذى اقدرهم عليها وهم فى هذا كمن زعم ان الله يخلق عموم العباد بمعلوماتهم ولا يعلم معلوماتهم. وزعم المعروف منهم بمعمر ان الله انما قدر على خلق الاجسام ولم يخلق شيئا من الاعراض ولا قدرة عليها [ويلزمه على هذا الاصل ان يكون كل حيوان اقدر من ربه لان الواحد منا عنده يقدر على انواع لا نهاية لها من الاعراض والله تعالى لا يقدر الا على الاجسام فحسب فالقادر على اجناس مختلفة ينبغى ان يكون اقدر ممن لا يقدر الا على جنس واحد خ] . وزعم المعروف بابى الهذيل ان مقدورات الله تعالى تفنى ويبقى اهل الجنة واهل النار حينئذ خمودا فى سكون دائم ولا يقدر الله بعد ذلك على ضر ولا على نفع . وزعم الاسوارى منهم ان الله انما يقدر على احداث ما قد علم انه يحدثه ولا يقدر على احداث ما علم انه لا يحدثه وان كان من جنس ما قد احدث فجعل مقدوراته متناهية من هذا الوجه، تعالى الله عن اقوال [قول اهل الضلال خ] هؤلاء الكفرة علوا كبيرا .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى علم الله ومعلوماته

قال اصحابنا [اجمع اهل الحق خ] ان علم الله واحد [ليس بضرورى ولا مكتسب ولا عن استدلال ونظر واجمعوا على انه محيط بجميع المعلومات يعلم به ما كان خ] قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون ان لو كان كيف كان يكون وقد علم به ايضا استحالة المحالات وعلم علمه بنفسه وخالفهم فى هذا الاصل [فى هذه الجملة خ] فرق : منهم الزرارية والجهمية فى دعواها حدوث علم الله تعالى وانه لا يعلم [الاشياء قبل حدوثها وقيل لهم ان جاز ان يحدث معلومه قبل علمه به فهلا جاز ان يحدث كل شىء ولا يكون عالما به وهذا يغنى عن كونه عالما خ] الشىء قبل حدوث علمه به . والخلاف الثانى مع معمر القدرى [فى قوله لا يجوز خ] فانه لا يُجوّز ان يقال ان الله عالم بنفسه [ونفسه معلومة له لان من شرط المعلوم عنده كونه غير عالم به خ] ومن العجايب عالم بغيره وهو غير عالم بنفسه .

والخلاف الثالث مع فرقة من الكرّامية زعمت ان لله علمين يعلم باحدهما معلوماته ويعلم هذا العلم بالعلم الآخر ولا ينفصل هؤلاء ممن اثبت له علوما كثيرة [بعدد المعلومات وذلك فاسد فما يؤدى اليه مثله خ] .

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى سمع الاله ومسموعاته

قال اصحابنا [اهل الحق خ] ان سمعه صفة [واحدة خ] أزلية وهو يسمع بها [جميع المسموعات من الاصوات والكلام وخالفهم فى ذلك فرق: منهم النظام والكعبى واتباعهما من القدرية فى دعواهم ان كون الاله خ] كل مسموع سمع ادراك لاسمع علم به من غير اذن ولا جارحة. وزعم الكعبى والنظام ان كون الاله سامعا انما يفيد كونه عالما بالمسموع [وليس بمدرك له على الحقيقة وهذا باطل لان الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالما به فى حال السماع ثم يكون عالما به فى الحالة الثانية ولا يكون سامعا وصح بهذا ان السمع للشئ غير العلم به خ]. وزعمت الزرارية من الرافضة انه لايسمع للشئ حتى يخلق لنفسه سمعا له [كما قالوا بحدوث علمه وقدرته خ]. وزعمت الكرّامية ان سمع الاله قدرته على ادراك مسموعاته وزعموا ان السمع هو ادراكه للمسموع وهو حادث فيه وزعموا انه لو لم يحدث فيه السمع لم يكن سامعا. [والفرقة الرابعة قدرية البصرة قالوا ان الله تعالى لم يزل سميعا بصيرا على معنى انه كان حيا لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع اذا وجد. وقال الجبائى انه كان فى الازل سميعا ولم يكن سامعا الا عند وجود المسموع ولا يُدْرَى من اين اخذ فرقه بين السامع والسميع وهل اخذ من لغة العرب او العجم او من لغة شيطانه الذى اغواه والى الضلال

دعاه. واختلف اصحابنا خ] وزعم الجبائى وابنه ان الله لم يزل سميعا بمعنى انه كان حيًّا لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع اذا وجد وقالا انه لم يكن فى الازل سامعا فكذلك زعما انه كان فى الازل بصيرا ولم يكن مُبْصِرا وانما صار سامعا مبصرا عند وجود المسموع والمرئى.

واختلف اصحابنا فيما يصح كونه مسموعا: فقال ابوالحسن الاشعرى كل موجود يجوز كونه مسموعا [مرئيا خ]. وقال القلانسى لا يُسمع الا ما كان كلاما او صوتا وهو الصحيح [وقال عبدالله بن سعيد المسموع هو التكلم وماله صوت وبناه على اصل فى ان الاعراض لاتدرك بالحواس. والذى يصح عندنا فى هذه المسئلة قول القلانسى وعليه اكثر الامة خ].

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى رؤية الاله ومرئياته

قال اصحابنا [اجمع اهل الحق على ان الله خ] ان الله راءٍ برؤية ازلية يرى بها جميع المرئيات [و]لم يزل رائيا لنفسه. واختلف اصحابنا فيما يجوز كونه مرئيا: فقال ابوالحسن الاشعرى يجوز رؤية كل موجود [واحال رؤية المعدوم خ]. وقال عبدالله بن سعيد والقلانسى بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه [واحالا رؤية خ] ومنعا من رؤية الاعراض. وزعم البغداديون من المعتزلة ان الله لايرى شيئا ولا يُرى [وتأولوا ما فى القرآن

من ذكر رؤيته وبصره على معنى انه عالم بالاشياء خ] وقالوا ان وصفنا بانه رأى شيئاً ما فمعناه انه عالم به . وزعم البصريون منهم ان الله يرى غيره ولا يرى نفسه ويستحيل ان يكون مرئيا . ثم ان النظام منهم زعم انه لا مرئى الا اللون واللون عنده جسم . وزعم الجبائى ان المرئيات جواهر والوان واكوان . وزعم ابنه ابو هاشم ان المرئيات جنسان جواهر والوان . ودليلنا على رؤية الاعراض التميز بالبصر بين الاسود والابيض وبين المجتمع والمفترق . وفى هذا دليل على ادراك الالوان والاكوان بالبصر . وقول من زعم ان الله عز وجل يرانا ولا يرى نفسه كقول من زعم انه يعلم غيره ولا يعلم نفسه . والدليل على جواز كونه مرئيا | وجودُهُ لانا نرى المرئيات فى الشاهد ولم يجز ان يكون جواز رؤية الجوهر لكونه جوهرا خ] انا سبرنا المرئيات فلم يكن جواز رؤية الجوهر لكونه جوهرا او قائماً بنفسه لانا نرى اللون وليس بجوهر ولا قائم بنفسه . ولم يكن جواز رؤية اللون لكونه لونا ولا لكونه عرضا لانا نرى الاجسام وليست بالوان ولا اعراض . ولم يكن جواز رؤية الشئ لكونه معلوما او مذكورا لان ذلك يوجب جواز رؤية المعدوم . ولم يكن جواز رؤية الشئ الحادث لكونه حادثا لان من يقول بذلك يلزمه اجازة رؤية كل حادث وذلك خلاف قول مخالفينا واذا بطلت هذه الاقسام ولم يبق الا الوجود صح

جواز رؤية الشئ لوجوده فصح بذلك جواز رؤية كل موجود [والله سبحانه وتعالى موجود فصح جواز رؤيته خ] . ويدل عليه من الشرع اخبار الله عز وجل عن موسى عليه السلام فى قوله : رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ، ولا يخلو من موسى فى حال هذا السؤال من اعتقاد جواز الرؤية عليه او اعتقاد استحالتها فان اعتقد استحالتها وسألها فهو كمن سأله ان يتخذه ولدا او شريكا مع علمه باستحالة ذلك عليه وان كان اعتقد جواز الرؤية عليه فقد صح جوازها عليه لان الانبياء معصومون عن اعتقاد مالا يليق بالله عز وجل فى صفاته . فان قالوا انما سئل الرؤية لقومه لان قومه قالوا : لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً . قيل لو كان كذلك لقال ان قومى يسألونك ان ينظروا اليك ولقال الله فى جوابه بهم : انهم لن يرونى على ان قومه لما سألوا المحال بقولهم: اِجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ اجابهم فقال : إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ولم يرجع الى الله فى جوابهم فلو كانت الرؤية مستحيلة عليه لاجاب قومه ولم يرجع فيها الى سؤال ربه الرؤية لاجلهم . فان قيل فقوله لن ترانى يدل على نفى الرؤية ابدا لان حرف لن على التأبيد . قيل هو على تأبيد النفى فى الدنيا الا تراه قال : قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا

[٣] سورة الاعراف ، آية ١٤٣ — [٩] سورة البقرة ، آية ٥٥

[١١] سورة الاعراف ، ١٣٨ — [١٦] سورة البقرة ، آية ٩٤

الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . ثم قال وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً ، يعنى فى الدنيا لان الكافر يتمنى فى الآخرة الموت ليتخلص به من العذاب . ومما يدل على رؤية الاله عز وجل فى الآخرة قوله : وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ . فان تأولوا الآية على معنى الانتظار للثواب فان نظر الانتظار لا يقرن بحرف الى ولا بالوجه . فان قالوا ان ذلك موجود فى قول الشاعر :

وُجُوهٌ نَاظِرَاتٌ يَوْمَ بَدْرٍ ٠ إِلَى الرَّحْمٰنِ يَأْتِي بِالْخَلَاصِ

وفى قول الآخر :

وَيَوْمَ بِذِي قَارٍ رَأَيْتُ وُجُوهَهُمْ ٠ إِلَى الْمَوْتِ مِنْ وَقْعِ السُّيُوفِ نَوَاظِر

قيل اما البيت الاول فقد أُبْدِلَ فيه يوم بكر بيوم بدر ويوم بكر هو اليوم الذى قُتِلَ فيه مُسَيْلِمَة فذكر الشاعر : ان اصحابه كانوا ينظرون اليه يرجون منه الاتيان بالخلاص . وكان قد سمى نفسه رحمن اليمامة وهذا نظر الرؤية . وكذلك النظر فى البيت الثانى بمعنى الرؤية للموت والموت مرئى عندنا ومن راى الميت فقد راى موته كما ان من راى الاسود فقد رأى سواده . فان قالوا فقد قال فى آخر الآية : وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ، فاضاف الظن الى الوجه فاراد به ظن القلب كذلك اضاف النظر الى الوجه واراد به نظر

[١] سورة البقره ، آية ٩٤ [٣] سورة القيامة ، آية ٢٢
[١٥] سورة القيامة ، آية ٢٤

القلب وهو الانتظار . قيل ان قوله تظن ليس باخبار عن الوجوه وانما هو خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم اى تظن انت اى تتيقن أَنْ يُفْعَلَ بها فاقرة والظن بمعنى اليقين فى القرآن كثير ؛ على انه لا ينكر ان يكون ظن الكافر فى الآخرة فى وجهه وان كان ظنه فى الدنيا فى القلب كما يكون الناطق فى جلود قوم وفى ايديهم وارجلهم فى الآخرة وان كان النطق فى الدنيا فى اللسان [وكل واحد محمول على ظاهره وفيه سقوط السؤال خ] . فان عارضونا بقول الله تعالى : لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ قلنا لهم ماذا تقولون انتم فى قوله : وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ . فان قال البغداديون منهم معناه : انه يعلم الابصار ، لان ادراك الاله عندهم بمعنى العلم دون الرؤية . قيل لهم فهلا قلتم فى قوله لا تدركه الابصار انها لا تعلمه فهذا يوجب عليكم ان لا يكون معلوما وذلك خلاف قولكم . وان قال البصريون منهم اراد بقوله : وهو يدرك الابصار ، انه يراها . قيل لهم ما الابصار التى يراها الله؟ فان قالوا هم المبصرون قيل اية خاصية لله تعالى فى رؤية المبصرين وقد يراهم غيره وان قالوا اراد بالابصار المعانى التى بها تبصر المبصرون قيل فتلك المعانى هى التى لا تدركه دون المبصرين . فان قيل فقد علمنا بالعقل ان البصر لا يدرك شيئا فلا فائدة لحمل الآية عليه . قيل يجوز ورود القرآن بتأكيد مادل عليه العقل كقوله : وَإِلٰهُكُمْ

[٧] سورة الانعام ، آية ١٠٣
[١٧] سورة البقرة ، آية ١٥٩

إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [فان ذلك نازل لتأكيد مادل عليه العقل من توحيد الصانع ونفى التشبيه عنه خ] على انا نثبت للآية فوائد. منها اثبات ابصارنا اعراضا خلاف قول نفاة الاعراض. ومنها ابطال قول ابى هاشم ابن الجبائى ان الادراك ليس بمعنى. ومنها اثبات رؤية الاعراض خلاف قول من احال رؤيتها لان الله سبحانه وتعالى قال وهو يدرك الابصار واذا صحت رؤية البصر [التى هى خ] الذى هو رؤية صحت رؤية سائر الاعراض [فبطل بهذا سائر تأويلات المخالفين خ]. والحمد لله على ذلك.

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى ارادة الله تعالى ومراداته

اجمع اصحابنا على ان ارادة الله تعالى مشيئته واختياره وعلى ان ارادته للشئ كراهيته لعدم ذلك الشئ كما قالوا ان امره بالشئ نهى عن ضده وقالوا ايضا ان ارادته صفة ازلية قائمة بذاته وهى ارادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها فما علم منها كونه اراد كونه، خيرا كان او شرا وما علم انه لا يكون اراد ان لا يكون. ولا يحدث فى العالم شئ لا يريده الله ولا ينتفى ما يريده الله [وهذا معنى قول المسلمين ماشاء الله كان ومالم يشاء لم يكن خ].

[١] سورة الشورى، آية ١١

والخلاف فى هذا من وجوه: احدها مع القدرية الذين منعوا القول بان الله مريد على الحقيقة كالنظام والكعبى. وقد دللنا قبل هذا على فساد قولهم. والخلاف الثانى مع البصرية من القدرية فى قولهم ان ارادة الله حادثة لا فى محل. وقد مضى ايضا دليل فساد قولهم. والخلاف الثالث مع الكرامية فى قولها ان ارادة الله حادثة فى ذاته. وقد دللنا على استحالة كونه محلا للحوادث. والخلاف الرابع مع القدرية البصرية فى قولهم ان الله قد يريد مالا يكون وقد يكون مالا يريد. وهذا يوجب كونه مقهورا على [مراده خ] ما كرهه ولانهم [لانهم خ] وافقونا على انه لو اراد من فعل نفسه شيئا فلم يكن، يلحقه النقص والضعف كذلك اذا اراد من غيره مالا يكون يلحقه النقص كما لو وقع من فعله مالا يعلمه لحقه النقص كذلك اذا وقع من غيره مالا يعلمه، لحقه النقص. وعلى العكس من هذا لما جاز ان يقع من غيره مالم يأمر به جاز ان يقع ايضا من فعله مالم يأمر به. فان قالوا لو اراد السفه لكان سفيها لان مريد السفه منا سفيه. قيل مريد الطاعة منا مطيع ولا يجب ان يكون الله مطيعا وان اراد الطاعة كذلك مريد السفه منا سفيه ولا يجب ان يكون هو سفيها بارادة السفه. فان قيل فكيف يجوز ان يأمر الحكيم بما لا يريده [قيل قد صح ذلك ونطق به القرآن عندنا كما امر الخليل عليه السلام بذبح ابنه ولم يرده منه وامر ابليس بالسجدة لآدم ولم يرد منه ذلك ووجدنا خ] قيل قد وجدنا فى الشاهد امثلة: منها انا لو رأينا حكيما يضرب مملوكا له

وادعى انه انما ضربه لانه لا يطيعه فى امره وادعى المضروب انه مطيع له فى كل ما يأمره به فاراد السيد تصديق نفسه فامره بشئ لا يريده فانه لايريد منه ما امره به لان ذلك يوجب تكذيبه نفسه ويكون حكيما فى امره اياه بما لا يريده .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى تفصيل مراداته

[قد اجمع خ] اطلق اصحابنا القول بان الحوادث كلها بمشيئة الله عز وجل واختلفوا فى التفصيل : فقال [شيخنا ابو محمد خ] عبدالله بن سعيد اقول فى الجملة انالله اراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها ولا اقول فى التفصيل انه اراد المعاصى وان كانت من جملة الحوادث التى اراد حدوثها كما اقول فى الجملة عندالدعاء يا خالق الاجسام ولا اقول فى الدعاء على التفصيل يا خالق القرود والخنازير والدم والنجاسات وان كان هوالخالق لهذه الاشياء كلها . وقال ابوالحسن الاشعرى فى التفصيل بتقييد فقال اقول انالله اراد حدوث المعصية من المعاصى قبيحة منه ولا اقول انه ارادها على الاطلاق كما تقول فى المؤمن انه كافر بالجبت والطاغوت والكافر مؤمن بالصنم على هذا التقييد . وقال بعض اصحابنا من سألنا عن الشرور بلفظ الحوادث قلنا انالله اراد حدوثها وحدوث جميع الحوادث ولا نقول بلفظ الشرور انه اراد الشرور [ونقول انه

اراد حدوث هذا الحادث الذى هوالمعصية خ] كما ان الليل حجةالله عز وجل فنقول بلفظ الليل انها ليلة مظلمة وباردة ولا نقول بلفظ الحجة انها حجة مظلمة وباردة كذلك نقول فى الارادة والمراد على هذا التفصيل .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى صفة حيوة الاله سبحانه

[اجمع اهل الحق خ] قال اصحابنا ان حياته صفة ازلية قائمة من غير روح ولا غذاء ولا تنفس خلاف قول الزرارية من الروافض فى دعواها ان حياته حادثة وانه لم يكن حيًّا حتى احدث لنفسه حياة وكل فاعل من شرطه ان يكون حيًّا . وقد اجاز الصالحى من المعتزلة كون ماليس بحى عالما قادرا مريدا فلا يكون له على هذا الاصل دلالة على ان الصانع حى . واذا صح لنا ان الصانع عالم قادر مريد والحيوة شرط فى هذه الصفات عندنا ، صح لنا الاستدلال بذلك على كونه حيًّا . والحيوة عند اكثر اصحابنا غير الروح ، لان الحيوة صفة والارواح اجسام ، ولله عز وجل حياة هى صفة له ازلية وليست له روح . فاما الارواح المنسوبة اليه فى القرآن فهى من خلقه كعيسى وجبرائيل والملك الذى يقوم فى القيامة صفا واحدا . وارواح الحيوانات اجسام ولو احيي الله تعالى جسما بلا روح جاز [ولا يجوز ذلك على الحيوة خ] . والحيوة المحدثة جنس واحد . وكل قائم بنفسه يصح قيام الحيوة به عندنا . وزعمت القدرية انه لا يصح وجود الحيوة الا فى بنية مخصوصة .

وقد دللنا قبل هذا على فساد قولهم فيه [واذا ثبت ان الله حى وان له حياة ازلية قلنا لهم انها حياة باقية لا يعقبها موت ولا ضد من اضداد الحيوة كما ان القدرة الازلية لا يعقبها عجز وكذلك فى سائر الصفات الازلية خ] .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى كلام الاله

[اجمع اهل الحق على ان كلام الله خ] كلام الله تعالى صفة له ازلية قائمة وهى امره ونهيه وخبره ووعده ووعيده . وزعمت الكرّامية ان كلامه قدرته على قوله وقولُهُ حادث فى ذاته . وزعمت القدرية ان كلام الله حادث فى جسم من الاجسام . وزعم ابو الهذيل ان قوله للشئ كن عرض حادث لا فى محل وسائر قوله حادث فى جسم ما [وقد ابطلنا قبل هذا قول الكرّامية بحلول الحوادث وابطلنا ايضا قول من اجاز وجود قول وارادة او شئ من الاعراض لا فى محل . والدليل على ان كلام الله صفة له ازلية لا محدثة هو ان كلامه لو كان خ] ودليلنا على ان كلامه ليس بمحدث انه لو كان حادثا لم يجز حدوثه فيه لاستحالة كونه محلا للحوادث ويستحيل حدوثه لا فى محل لان العرض لا يكون الا فى محل، ولو حدث كلامه فى جسم من الاجسام لكانت الاسماء الصادرة من خصوص اوصاف الكلام راجعةً الى محله فكان محله به آمرا ناهيا

[١٤] فى الاصل : لم يخل حدوثه

مخبرا كالحيوة والقدرة والعلم اذا حدثت فى محل كان المحل بها قادرا عالما حيا [واذا استحال ان يأمر وينهى بكلام الله غيره صح ان كلامه ازلى قائم به لا بغيره خ] . فان قالوا اليس قد يُحْدِثُ الله تعالى فى غيره نعمة وفعلا وفضلا ويكون هو المنعم المتفضل الفاعل به دون المحل الذى وقع فيه الفعل والنعمة والفضل [فما انكرتم انه يحدث ايضا كلاما فى غيره فيكون هو المتكلم به دون المحل خ] . قيل ان الاوصاف الصادرة من خصوص اوصاف هذه الافعال راجعة الى محلها لان الفعل او النعمة او الفضل ان كان حياة فالمحل بها حى وان كان قدرة او علما او لذة او حركة فالمحل بها قادر عالم او ملتذ متحرك كذلك خصوص اوصاف الكلام يجب ان يرجع الى محله دون فاعله [واذا زعمت القدرية ان محل كلام الله لا يرجع اليه شىء من الاوصاف المشتقة من الكلام فقد ابطلوا فائدة حلول الكلام فى محله واذا بطل قولهم من الوجه الذى بيناه صح ان كلام الله سبحانه وتعالى ازلى غير حادث خ] واذا استحال وقوع فوائد اوصاف كلام الله تعالى الى غيره صح قيام كلامه به ووجب انه صفة ازلية غير مخلوقة ولا حادثة .

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى بيان وجوه كلام الله عز وجل

[قال اصحابنا ان كلام الله سبحانه امر خ] كلام الله تعالى عندنا امر ونهى وخبر ووعد ووعيد . ومن فوائد وجوهه العموم والخصوص

[١٦] فى الاصل : فى بيان وجود

والمجمل والمفسر . وفى احكامه ناسخ ومنسوخ ولا يُنْسَخ كلامه لانه لا يجوز عدمه ورفعه . وقراءة كلامه بالعربية قرآن وقراءته بالعبرانية توراة [او زبور خ] وبالسريانية انجيل. والقراءة غير المقروء لان المقروء كلام الله وليست القراءة كلامه ولان القراآت سبع والمقروء واحد ويقال قراءة ابى عمرو وقراءة عاصم ولا يقال قرآن ابى عمرو وغيره . ونقول كلام الله فى المصحف مكتوب وفى القلب محفوظ وباللسان متلو [ولا يقال انه فى المصاحف مطلقا ولا نقول على الاطلاق ان كلام الله سبحانه فى محل ولكن نقول على التقييد انه مكتوب فى المصاحف وقالوا ايضا ان نظم خ] ونقول ان نظم القرآن معجز خلاف قول النظام ان نظم القرآن غير معجز [واختلفوا فى وصفه فى الازل فمن اجاز خ] ومن اجاز من اصحابنا خطاب المعدوم [على شرط الوجود والعقل والبلوغ خ] قال ان كلام الله لم يزل امرا ونهيا للمكلفين الذين خلقوا بعد ذلك بشرط ان يفعلوا ما امروا به بعد الوجود والبلوغ ووفور العقول. ومن لم يُجِز منهم خطاب المعدوم ولم يُسَمّ كلامه قبل وجود الخلق امرا ونهيا قال ان كلامه انما صار امرا ونهيا عند توجه اللزوم على المكلف .

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى بقاء الاله سبحانه

[اجمع خ] قال قدماء اصحابنا ان بقائه صفة له ازلية قائمة به [ولا جلها صح وصفه بانه باق خ] واحال اصحابنا كلهم بقاء الاعراض

[١٤] فى الاصل : ولم يتم كلامه

[لاستحالة قيام البقاء بها خ] . ومنع القاضى ابو بكر محمد بن الطيب من كون البقاء معنى [اكثر من وجود الشىء خ] وزعم ان الله باق لنفسه وكل باق يجوز فناؤه الا الله وصفاته القائمة . [وزعم البصريون من القدرية ان البقاء ليس بمعنى لا فى الشاهد ولا فى الغائب. وزعم الكعبى ان الباقى فى الشاهد يكون باقيا ببقاء والله تعالى باق بلا بقاء . والكلام فى اثبات بقاء الله تعالى كالكلام فى اثبات علمه وقدرته وسائر صفاته.خ] وزعمت البيانية من الروافض ان الله تعالى يفنى كله الا وجهه وقد ابطلنا هذه البدعة.

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى بقاء صفات الله تعالى

اجمع اصحابنا على ان لله تعالى صفات ازلية . واختلفوا فى وصفها بانها باقية . فقال عبد الله بن سعيد والقلانسى انها ازلية دائمة الوجود ولا نقول انها باقية لاستحالة قيام البقاء بها [وان كانت لا تزال موجودة خ] . وقال ابو الحسن الاشعرى ان صفات الله تعالى باقية ببقاء البارئ وبقاؤه باق لنفسه ونفس بقائه بقاء له ولنفسه ولصفاته الازلية [وهذا هو المشهور من قول اصحابنا فى هذا الباب خ] .

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى تأويل الوجه والعين من صفاته

اختلفوا فى هذه المسئلة فزعمت المشبهة ان لله وجها وعينا كوجه الانسان وعينه [وزعم بعضهم ان له وجهاً وعيناً هما عضوان ولكنهما

ليسا كوجه الانسان وعينه بل هما خلاف الوجه والعيون سواهما خ] . وزعم بعض الصفاتية ان الوجه والعين المضافين الى الله تعالى صفات له . والصحيح عندنا ان وجهه ذاته وعينه رؤيته للاشياء . وقوله : وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ معناه ويبقى ربك ولذلك قال ذوالجلال والاكرام بالرفع لانه نعت الوجه ولو اراد الاضافة لقال ذى الجلال والاكرام بالخفض . وقوله : وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي اى على رؤية منى كما قال : إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ . وقوله فى سفينة نوح: تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ، اراد بها العيون التى جرت بها السفينة من الماء لانه قال : فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ، فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة والمراد بقوله : كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ، بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى [خلاف البيانيّة من الغلاة فى دعواها ان كل شى من الاله يفنى الا وجهه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى تأويل اليد المضافة الى الله تعالى

[اختلفوا فى هذه المسئلة فزعمت المشبهة خ] زعمت المشبهة ان يدى الله تعالى جارحتان وعضوان فيهما كفان واصابع [ككفّى الانسان

[٣] سورة الرحمن ، آية ٢٧ [٦] سورة طه ، آية ٣٩
[٦] سورة طه ، آية ٤٦ [٧] سورة القمر ، آية ١٤
[٨] سورة القمر ، آية ١١ ، ١٢ [١٠] سورة القصص ، آية ٨٨

واصابعه خ] . وزعم بعض القدرية ان اليد المضافة اليه بمعنى القدرة . وهذا التأويل لا يصح على مذهبه مع قوله ان الله تعالى قادر بنفسه بلا قدرة . [وزعم الجبائى ان اليد المضافة اليه بمعنى النعمة . وهذا خطاء لان الله تعالى اخبر انه خلق آدم بيديه والنعمة مخلوقة والله لا يخلق مخلوقاً بمخلوق ولان الله تعالى خص آدم بهذه الخاصية ولا يجوز عند الجبائى تخصيص بعض المكلفين بنعمة دون بعضهم فبطل تأويله من هذين الوجهين . وزعم بعض القدرية ان اليدين فى قوله تعالى بيدى صلة ومعناه انه خلق آدم فحسب . وهذا يوجب ابطال فائدة تخصيص آدم بها لان الله تعالى خالق كل مخلوق . وزعم بعض اصحابنا ان اليدين صفتان لله سبحانه وتعالى وقال القلانسى هما صفة واحدة . وتأولهما بعض اصحابنا على معنى القدرة وهذا التأويل خ] وقد تأول بعض اصحابنا هذا التأويل وذلك صحيح على المذهب اذ اثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء ولذلك قال فى آدم عليه السلام : خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ، ووجه تخصيصه آدم بذلك ان خلقه بقدرته لا على مثال له سبق ولا من نطفة ولا نقل من الاصلاب الى الارحام كما نقل ذريته من الاصلاب الى الارحام . [فاما افساد تأويل المشبهة اليدين على معنى العضوين فقد مضى فى الدلالة على ان الله تعالى ليس بجسم والجوارح والاعضاء لا يكون لما ليس بجسم . خ] وزعم بعض اصحابنا ان يديه صفتان وزعم القلانسى انهما

[١٣] سورة ص ، آية ٧٥

صفة واحدة . وزعم الجبائى ان يديه نعمتان منه وهذا يبطل فائدة تخصيص آدم بهما عنده لانه لا يُجَوِّز من الله تخصيص بعض العباد بلطف ونعمة مخصوصة فى دار التكليف . وقد ابطلنا قول المشبهة بالجارحة قبل هذا .

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى معنى الاستواء المضاف اليه

اختلفوا فى تأويل قوله تعالى: الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ، فزعمت المعتزلة انه بمعنى استولى كقول الشاعر: [قد] اسْتَوٰى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ اى استولى وهذا تأويل باطل لانه يوجب انه لم يكن مستوليا عليه قبل استوائه عليه . وزعمت المشبهة ان استوائه على العرش بمعنى كونه مماسا لعرشه من فوقه وابدلت الكرامية لفظ المماسة بالملاقات . وزعم بعضهم انه لا يفضل منه على العرش شىء [عن عرض العرش وهذا يوجب كونه فى العرش على مقدار عرض العرش خ] . وزعم آخرون انه اكبر من العرش وانه لو خلق عن يمين العرش وعن يساره عرشين آخرين كان ملاقيا بجميعها من فوقها بلا واسطة وهذا يوجب ان يكون كل عرش كبعضه فيكون متبعضا . واختلف اصحابنا فى هذا فمنهم من قال ان آية الاستواء من المتشابه الذى لا يعلم تأويله الا الله وهذا قول مالك بن انس وفقهاء

[٨] البيت للاخطل

المدينة والاصمعى . ورُوِىَ ان مالكا سُئِلَ عن الاستواء فقال الاستواء معقول وكيفيته مجهولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب . ومنهم من قال ان استواءه على العرش فعل احدثه فى العرش سماه استواء كما احدث فى بنيان قوم فعلا سماه اتيانا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة وهذا قول ابى الحسن الاشعرى . ومنهم من قال ان استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة وهذا قول القلانسى وعبدالله بن سعيد ذكره فى كتاب الصفات . والصحيح عندنا تأويل العرش فى هذه الآية على معنى الملك كانه اراد ان الملك ما استوى لاحد غيره . وهذا التأويل مأخوذ من [قول] العرب ثل عرش فلان اذا ذهب ملكه وقال متمم ابن نويرة فى هذا المعنى :

عُرُوشٌ تَفَانَوْا بَعْدَ عِزٍّ وَأُمَّةٍ ۰ هَوَوْا بَعْدَ مَانَالُوا السَّلَامَةَ وَالْبَقَا

واراد بالعروش ملوكا انقرضوا . وقال سعيد بن زائدة الخزاعى فى النعمان بن المنذر :

قَدْ نَالَ عَرْشاً لَمْ يَنَلْهُ خَائِلٌ ۰ جِنٌّ وَلاَ اِنْسٌ وَلاَ دَيَّارُ

واراد بالعرش الملك والسلطان . وقال النابغة

بَعْدَ ابْنِ جَفْنَةَ وَابْنِ هَاتِكِ عَرْشِهِ ۰ وَالْحَارِثَيْنِ يُؤَمِّلُونَ فَلَاحَا

[٤] لعله يشير الى قوله تعالى، فاتى الله بنيانهم من القواعد، سورة النحل، آية ٢٦

[١٦] فى الاصل : ابعد ، كما فى السابق .

واراد بهاتك عرش ابن جفنة سالبَ ملكه فصح بهذا ، تأويلُ العرش على الملك فى آية الاستواء على [ما] بيناه والله الموفق للصواب .

الاصل الخامس من اصول هذا الكتاب فى بيان اسماء الله عز وجل و اوصافه

وفى هذا الاصل خمس عشرة مسئلة . هذه ترجمتها : مسئلة فى معنى الاسم وحقيقته . مسئلة فى بيان مأخذ اسمائه . مسئلة فى اقسام اسمائه . مسئلة فى الادلة على اسمائه . مسئلة فى عدد اسمائه الواردة فى الشرع . مسئلة فى تفسير الخبر الوارد فى عدد اسمائه . مسئلة فى تقسيم اسمائه فى المعنى . مسئلة فى تفسير مادل من اسمائه على ذاته . مسئلة فى تفسير مادل منها على صفاته الازليه . مسئلة فى تفسير مادل منها على افعاله . مسئلة فى بيان ما احتمل من اسمائه معنيين . مسئلة فى بيان ما يجوز تسمية غير الله به . مسئلة فى الفرق بين اوصافه وصفاته . مسئلة فيما يوصف منه بالفعل دون الاسم . مسئلة فيما يوصف به مضافا غير مفرد فهذه مسائل هذا الاصل وسنذكر فى كل واحد منها مقتضاها انشاءالله تعالى .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى معنى الاسم وحقيقته

اختلفوا فى الاسم : فقال اكثر اصحابنا انه المسمى والعبارات عنه

تسمياتٌ له . وقد نص ابوالحسن الاشعرى على هذا القول فى كتاب تفسير القرآن . وذكر فى كتاب الصفات ان الاسم هو الصفة وقسمه تقسيم الصفات . وزعمت القدرية ان الاسم غير [عين خ] المسمى واشاروا به الى القول الذى سماه اصحابنا تسمية . وقولُ الله : مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ اِلاَّ اَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا وهم كانوا يعبدون من [دون] الله المسميات ، دليلٌ على ان الاسماء ذواتها . وقوله : سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى ، وتَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ دليلٌ على ان اسم الرب هو الرب لانه هو المتبارك المسبَّح . ولان من قال من القدرية ان الاسم غير المسمى وجب على اصله ان لا يكون لله فى الازل اسم ولا صفة لان الاسماء والاوصاف عنده تسميات وعبارات ولم يكن شىء منها فى الازل على قولهم ، فاذا لم يكن لمعدوم فى الازل اسم ولا صفة ، فهذه صفة المعدوم دون الاله . فان سألونا عن قوله : وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنَى [قلنا اراد بالاسماء التسميات خ] فالمراد بها تسمياته لان العدد يقع عليها لا على المسمى الواحد .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى بيان مأخذ اسماء الله عز وجل

[اختلفوا فى هذه المسئلة فزعم البصريون خ] زعم البصريون

---

[٤] سورة يوسف ، آية ٤٠ — [٦] سورة الاعلى ، آية ١

[٧] سورة الرحمن ، آية ٧٨ — [١٢] سورة الاعراف ، آية ٩٧٩

من القدرية ان اسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس. [واجمع خ] وقال اهل السنة انها مأخوذة من التوقيف وقالوا لا يجوز اطلاق اسم على الله من جهة القياس وانما يطلق من اسمائه ماورد به الشرع فى الكتاب والسنة الصحيحة او اجمعت الامة عليه [وتبعهم الكعبى على ذلك خ]. واختلف اصحابنا فى اسماء المخلوقات: فاجاز الشافعى رضى الله عنه فيها القياس ومنعه بعضهم . والدليل على المنع من القياس فى اسماء الله عز وجل، ان العبد لا يضع لمولاه اسما كما لا يضع الولد لابيه اسما وانما يضع الاب للولد والسيد للعبد اسما . ولان الله تعالى موصوف باسماء لا يوصف بما فى معناها نحو صفته بانه جواد كريم ولا يوصف بانه سخى ويقال انه قديم ولا يقال عتيق وان كان ذلك فى معنى القديم [ويقال رحيم ولا شفيق خ] وفى هذا دليل بطلان القياس فى اسمائه .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى بيان اقسام اسمائه

ذكر النحويون ان الاسماء ثلثة انواع : اسم متمكن واسم مضمر واسم مبهم . والمتمكن معروف . والمضمر مثل انا وانت وهو والياء فى لى وبى ومِنّى وعَنّى والهاء فى به وله [والتاء فى مثل ضربت وفعلت بالفتح والضم والكسر فى خطاب المؤنث والكاف فى نحو اكرمك خ] والمبهم مثل من وما واين وحيث ونحوها [وجميع هذه الوجوه الثلثة داخلة فى اسماء الله عز وجل لان اسماءه التى ورد الشرع بها متمكنة خ]

واسماء الله عز وجل متمكنة. ويجوز الخبر عنه بالاسماء المبهمة كقوله: وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وقول القائل منا لغيره: اعبد من خلقك واشكر من رزقك ويريد بمن ربّه عز وجل. ويجوز الخبر عنه بالمضمرات ايضا كقوله : لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ . وكقولنا فى الدعاء اللهم لك الحمد واليه المصير ونحو ذلك . والاسماء المتمكنة [عند اهل اللغة خ] ثلثة انواع ثلاثى ورباعى وخماسى . وكل اسم جاء على حرفين كيدودم فقد حذف منه حرف اصلى كحذف الياء من يد [ولذلك رجعت الياء فى التصغير والجمع خ] وان جاء اسم على اكثر من خمسة احرف فبعض حروفه زائد. ولا يكون الحروف الاصلية فى الاسم اكثر من خمسة. وقد وجدنا كل ماورد به الشرع من اسماء الله عز وجل ثلاثياً فى حروفه الاصلية وما زاد من اسمائه على ثلثة احرف فبعض حروفه زائد نحو المقتدر فان الميم والتاء زائدتان [وجملة اسمائه قسمان مشتق وغير مشتق ، فالمشتق منها نوعان احدهما خ] ثم يتنوع جميع ذلك نوعين احدهما مشتق من صفة له قائمة به . وهذا النوع منه اسم له ازلى كالقادر والعالم والحى والسميع والبصير والمريد والمتكلم . والثانى مشتق له من فعل [وهو ليس بازلى خ] وذلك نوعان احدهما مشتق من فعله كالخالق والرازق

[٢] سورة الكافرون ، آية ٥ [٤] سورة النساء آية ١٧

[٥] لعله : واليك المصير .

والمنعم ونحو ذلك . والثانى مشتق له من فعل غيره كمعبود ومشكور [ونحو ذلك خ] . وكل ما كان مشتقا له من فعل فليس من اسمائه الازلية .

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى بيان الادلة على اسماء الله تعالى

اما دليل العبارة عن اسمائه فليس الا الشرع . واما الدليل على معانى اسمائه فان منها ما يدل عليه فعلُهُ نحو كونه قادرا عالما مريدا فان الفعل لا يقع الا من قادر ولا يصح كونه محكما متقنا الا من عالم ولا يصح اختصاص الفعل بحال دون حال الا ممن يريد تخصيصه به. ومنها ما يدل عليه صفةٌ من صفاته نحو كونه حيا يدل عليه كونُهُ عالما قادرا مريدا لان هذه الصفات مختصة بالحى [ولا يصح وصف من ليس بحى بها خ]. وقد اجاز الصالحى كون الميت عالما قادرا مريدا ولا دليل له على اصله على كون الآله حيا . وزعمت الكرّامية ان اوصاف الحى كلها تصح للميت الا كونه قادرا. فلا يأمنون على هذا الاصل ان يكون كل جماد رَأوه عالما مريدا سامعا مبصرا غير انه لا يقدر على فعل ولا على نطق. ومنها ما يجب اثباته لله عز وجل لاجل نفى النقص عنه نحو كونه سميعا لنفى الصمم عنه وبصيرا لنفى العمى عنه ومتكلما لنفى السكوت والخرس عنه [ومن اصحابنا من قال ان الكلام واجب لله تعالى

من جهة دلالة فعله عليه كالقسم الاول ، لان ارسال الرسل فعل منه ولا يصح الارسال ممن لا يكون له قول ، لان المُرْسِل انما يرسل من يبلغ عنه قوله وامره ونهيه خ]. فهذه وجوه الادلة العقلية على معانى اسماء الله تعالى عندنا [فاما اطلاق التسميات من معانى اسمائه فطريقه الشرع كما بيناه قبل هذا خ] .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى عدد اسمائه فى الشرع

قال الله تعالى : وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِى اَسْمَائِهِ . وفى حديث سفيان بن عينة عن ابى الزناد عن عبدالرحمن ابن هرمز عن ابى هريرة مرفوعا : اِنَّ لِلّٰهِ عز وجل تِسْعاً وتسعين اسما من اَحْصٰاهَا دخلَ الجنةَ . وفى رواية شعيب ابن ابى حمزة عن ابى الزناد عن الاعرج عن ابى هريرة بيانُ تفصيل تسعة وتسعين اسما . وفى القرآن من اسماء الله تعالى مالم يذكر فى هذا الخبر كرفيع الدرجات ونحو ذلك. وكل ما نطق به القرآن من اسماء الله تعالى اوورد به السنة الصحيحة او اجمعت عليه الامة من اسمائه تعالى فجائز اطلاقه وما خرج من هذه الاقسام فلا يجوز وصف الله عزوجل به . ومن سماه بالقياس صار من القياس فى اياس .

---

[٧] سورة الاعراف ، آية ١٧٩

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى تفسير الخبر الوارد فى عدد اسمائه

وقد وصف الله تعالى اسماءه [بنعت خ] الحسنى لان الاسماء جماعة والجماعة مؤنثة والحسنى بناء على فعلى والالف فيها علامة التأنيث وهذا كقول الله تعالى : لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ، لان الآيات مؤنثة وتذكير الحسنى والكبرى الاحسن والاكبر . ولو قيل فى اسمائه الحسن بضم الحاء وفتح السين لجاز كما قال الله تعالى: إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ . وليست الفائدة فى حصر اسمائه الحسنى بتسعة وتسعين المنع من الزيادة عليها ، لورود الشرع باسماء له سواها. وانما فائدته ان معانى جميع اسمائه محصورة فى معانى هذه التسعة والتسعين . وقيل انما [خص خ] حصر اسماءه التى يجب الايمان بمعانيها [بتسعة وتسعين خ] لانها فى الجملة مائة اسم والاعظم منها مكتوم لا يطلع [الله خ] عليه الا من اكرمه الله عز وجل به وعندالعباد منها تسعة وتسعون . وانما كان الكمال فى مائة لانها منتهى العدد، لان الاعداد [اربعة اجناس احاد وعشرات ومئون والوف ثم المئون ابتداء احاد لانها تتبعها عشرات الالوف ومئات الالوف والوف الالوف ثم الالوف ابتداء ثالث يتبعه عشراته ثم هكذا على التكرير ومن الواحد الى المائة احاد وعشرات ومئات لا تكرير فى اجناسها وبَانَ بهذا ان كمال العدد مائة وقد استأثر الله

[٤] سورة النجم ، آية ١٨ [٦] سورة المدثر ، آية ٣٥

[١٤] ثم المئون .. الخ هكذا فى الاصل فليتامل

تعالى بواحد من اسمائه المائة وعرف عباده منها تسعة وتسعين . وقيل خ] ثلاثة انواع احاد وعشرات ومئون. ثم الالوف ابتداء ثان يتبعها عشراتها ومئوها . وقيل ان العدد نوعان زوج وفرد . والفرد افضل من الزوج وفى الحديث : إِنَّ اللهَ وِتْرٌ يُحِبُّ الْوِتْرَ . واذا صح ان الفرد افضل من الزوج واول الافراد واحد وآخرها تسعة وتسعون ، انعم الله على عباده باكمل الافراد عددا من اسمائه [فامرهم ان يدعوه بها وهى تسعة وتسعون اسما خ] . واما قوله : مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ ، فلم يرد به من احصاها لفظاً اذ قد يحصيها المشرك والمنافق وليسا من اهل الجنة وانما اراد من احصاها من علمها واعتقدها من قولهم فلان ذو حصاة اذا كان ذا معرفة بالامور ومنه قول الشاعر :

وَإِنَّ لِسَانَ الْمَرْءِ مَا لَمْ يَكُنْ لَهُ • حَصَاةٌ عَلَى عَوْرَاتِهِ لَدَلِيلُ

فكل من عرف اسماءالله تعالى واعتقدها ومات على ذلك فهو من اهل الجنة .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى اقسام اسمائه من طريق المعنى

اسماءالله تعالى على ثلاثة اقسام : قسم منها يستحقه لذاته كوصفه بانه شيء وموجود وذات وغنى ونحو ذلك. وقسم منها يستحقه لمعنى قام به

[١١] البيت لطرفة من قصيدة مطلعها : لهند بحزان الشريف طلول • تلوح وادنى عهدهن محيل

كالحى والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير . وقسم منها يستحقه لفعل من افعاله كالخالق والغافر ونحو ذلك . واما ما اشتق منها عن فعله فليس من اسمائه الازلية خلاف قول الكرّامية فى دعواها ان الله عزوجل لم يزل خالقا رازقا قبل وجود الخلق والرزق منه ووافقونا فى انه لا يجوز ان يقال انه لم يزل خالقا للعالم بهذه الاضافة . وقلنا ان اسماءه نوعان احدهما لازم لايتعداه والاشارة فيه الى ذاته كالشىء والحى . والثانى يتعدى كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير ، لانه يتعدى الى معلوم ومقدور ومراد ومسموع ومرئى . واسماؤه ايضا نوعان : احدهما مخصوص به كالاله والخالق والرازق والمحيي والمميت ونحو ذلك . والثانى مايجوز تسمية غيره به كالحى والعالم ونحوه . واسماؤه نوعان احدهما مطلق كالحى والعالم والقادر ونحوه . والثانى لا يطلق الا مع الاضافة كذى الجلال والاكرام ورفيع الدرجات ومقلب القلوب والابصار ونحو ذلك .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فيما دل من اسمائه على ذاته فحسب

هذا النوع من اسمائه كثير ، منها شىء وموجود وملك وقدوس وعلىّ وعظيم وكبير وجليل ومجيد وحق وواحد ومتين واول وآخر وغنى ومتعال [واصحابنا متفقون على ان الله تعالى ذِكْرُهُ مستحقٌ لهذه

الاوصاف خلاف قول من قال انه موجود خ] وزعم سليمان بن جرير الزيدى ان الله موجود لمعنى به وان ذلك المعنى لا موجود ولا معدوم . واختلف اصحابنا فى معنى الاله: فمنهم من قال انه مشتق من الالٓهية وهى قدرته على اختراع الاعيان وهو اختيار ابى الحسن الاشعرى وعلى هذا القول يكون الاله مشتقا من صفة. وقال القدماء من اصحابنا انه يستحق هذا الوصف لذاته وهو اختيار الخليل بن احمد المبرد وبه نقول . واختلفوا ايضا فى معنى القديم: فقال عبدالله بن سعيد والقلانسى انه قديم بمعنى قائم به . وقال ابو الحسن الاشعرى انه قديم لذاته واجمع اصحابنا على انه باق ببقاء يقوم به غيرُ القاضى ابى بكر بن الطيب فانه قال بان الله باق لنفسه وبه نقول .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى بيان اسمائه الدالة على صفاته الازلية

كل ما كان من اسمائه مشتقا من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له ازلية كالحى والقادر والقدير والمقتدر والعالم والعليم والعلاّم والسامع والسميع والبصير والمريد والمتكلم والآمر والناهى والمخبر . لان هذه الاسماء دالة على حيوته وقدرته وعلمه وارادته وكلامه وسمعه وبصره

[٦] الظاهر ان العبارة هكذا : وهو اختيار الخليل بن احمد والمبرد ، لان اسم المبرد العباس واسم ابيه يزيد .

وهذه صفات له ازليه . والقوىُّ فى اسمائه بمعنى القادر. والخبير والشهيد والمحصى بمعنى العليم. والاول والآخر فى معنى الباقى، عند اكثر اصحابنا، دليلٌ على بقاء هو صفة له . والودود والحليم والصبور فى اسمائه راجع الى معنى ارادته للانعام على عبده او ارادته للعفو عنه . والواعد والموعد والصادق والذاكر من اسمائه راجع الى معانى كلامه الازلى [وكل اسم كان مشتقا من صفة له ازلية فذلك الاسم من اسمائه الازلية ، كما بيناه قبل هذا، خلاف قول من زعم من القدرية ان الله تعالى لم يكن له فى الازل اسم ولا صفة ولا يمكن وصف المعدوم باكثر من هذا تعالى الله من قولهم خ] وقس على هذا ماجرى مجراه .

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى بيان مادل من اسمائه على افعاله

كالبرّ فى الدلالة على بره بعباده والبارى فى الدلالة على انه خالق الخلق والباسط فى الدلالة على بسط الرزق لمن شاء وعلى انه بسط الارض ولذلك سماها بساطاً خلاف قول من زعم من الفلاسفة والمنجمين ان الارض كرية غير مبسوطة . والباعث من اسمائه دليل على بعثه الرسل عليهم السلام وعلى بعثه الاموات من اللحود . والتوّاب دليل على انه الموفق عباده للتوبة . والجامع من اسمائه فيه اشارة على معنى قوله :

يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ وقوله : إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وقوله : أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ . والخافض والرافع دليلان على انه يخفض من يشاء ويرفع من يشاء فيخفض الكفرة الى اسفل السافلين ويرفع اولياءه الى اعلى عليين . والخالق والخلاق من خصوص اسمائه خلاف قول القدرية والثنوية بخالق غير الله تعالى . والدافع من اسمائه فيه اشارة الى قوله : وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ . والرب بمعنى المالك للمملوكات كلها وقد يكون بمعنى المصلح للشىء والله خالق كل صلاح على زعم القدرية . والرزاق والرازق دليلان على ان الارزاق كلها من فعله . والساتر والستار اشارة الى ستره ذنوب من يشاء من عباده والى ستره عيوب من شاء منهم . والضار والنافع هو سبحانه خلاف قول الثنوية ان خالق الضرر غير خالق النفع . والغفور والغافر من اسمائه دليل على غفرانه لما دون الشرك لمن شاء . وزعمت القدرية ان الله لا يغفر لصاحب الكبيرة ولا يجوز ان يعذب من لا كبيرة له فلا يتحقق على اصولهم لله الوصف بالغفور . والفاطر بمعنى الخالق . والقاهر والغالب دليلان على ابطال قول المجوس ان الشيطان غلب الآله حتى تحصّنَ فى السماء . ومعنى الكفيل من اسمائه

[١] سورة المائدة ، آية ١٠٩ [١] سورة القيامة ، آية ١٥ ، ٣
[٦] سورة البقرة ، آية ٢٥١

راجع الى ضمانه ارزاق عباده . والمصوِّر والمعزُّ والمذلُّ والمغيث والمجيب والمبين والمبدى والمعيد والمحيي والمميت والمقدم والمؤخر والمقسط والمغنى والمنتقم والوهاب والهادى كل ذلك من اسمائه دالة على افعال مخصوصة. والوارث دليل على بقائه بعد فناء خلقه . والنصير دلالة على نصرته لاوليائه على اعدائه .

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فيما دل من اسمائه على معنيين [معان ح]

هذا النوع من اسمائه كثير . منها البديع فانه يكون بمعنى المبدع للشيء ومنه قوله عزوجل: بَدِيعُ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ ، اى مبدعهما وعلى هذا الوجه يكون هذا الاسم مشتقا من فعله . وقد يكون البديع بمعنى الاول يقال منه بدع وبديع ومنه قوله : ما كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ اى ما كنت اولهم ويكون البديع الذى لا يكون له مثل وعلى هذين الوجهين يكون البديع من اسمائه الازلية . ومنها الظاهر والباطن ان حملناهما على معنى انه العالم بظواهر الامور وبواطنها كانا من اوصافه الازلية وان حملناهما على معنى قوله : وَاَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ، كانا مشتقين من فعله . ومنها الجبار، ان تأولناه على معنى القهر

[٩] سورة البقرة ، آية ١١٧ [١١] سورة الاحقاق ، آية ٩
[١٥] سورة لقمان ، آية ٢٠

لاعدائه او على معنى جبره للكسير كان مشتقا من فعله وان تأولناه على معنى [الذى لايناله الايدى خ] من لا يُنال ، كقولهم نخلة جبارة اذا لم تنلها الايدى ، كان من صفاته الازلية . ومنها الجميل ان حملناه على نفى العيوب عنه فهو من اوصافه الازلية وان حملناه على معنى المجمل فهو مشتق من فعله . ومنها الحفيظ ، ان كان من حفظه خلقه فهو مشتق من فعله وان كان بمعنى العليم فهو من صفاته الازلية . ومنها الحميد ان كان بمعنى المحمود فهو مشتق من فعله وان كان بمعنى الحامد فهو من صفاته الازلية لان الحمد من الله كلامُه الازلى . ومنها الحكيم ان اخذناه من اتقانه واحكامه لافعاله فهو مشتق من فعله وان حملناه على معنى حكمته وعلمه فهو من صفاته الازلية. وكذلك الحليم ان تأولناه على تأخيره عقوبة اهل العقوبة فهو مشتق من فعله وان حملناه على نفى الطيش عنه فهو من صفاته الازلية . ومنها السلام ان كان من السلامة عن العيوب فهو من اوصافه الازلية وان كان من انعامه سلامةَ عباده فهو مشتق من فعله . ومنها الصمد ان كان من معنى السيد المصمود فى النوائب فهو مشتق من نعله وان اخذناه من الذى لاجوف له فمعناه فى الله انه لا يوصف بالاعضاء ويكون حينئذ من اوصافه الازلية . والمؤمن من اسمائه ، ان كان من بذله الامان فهو مشتق من فعله وان كان من الايمان الذى هو التصديق فتصديقه بقوله الازلى. وقس على هذا ما جرى مجراه .

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فيما يجوز تسمية غير الله به من اسمائه

اما التسمية بالآله والرحمن والخالق والقدوس والرزاق والمحيي والمميت ومالك الملك وذى الجلال والاكرام فلا يليق بغير الله عز وجل. ويجوز تسمية غيره بما خرج من معانى تلك الاسماء الخاصة . ومن اسمائه ما يوصف الله به مدحا ويوصف غيره به ذمًّا كالجبّار والمتكبر والمصوِّر. ومنها ما يوصف به مطلقا ويوصف غيره به مقيدا بالاضافة كالرب والقابض والباسط والخافض والرافع

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى الفرق بين صفاته واوصافه

اختلفوا فى معنى الوصف والصفة : فزعمت الجهمية والقدرية انهما راجعان الى وصف الواصف لغيره او لنفسه ولم يثبتوا لله تعالى صفة ازلية . وقال ابوالحسن الاشعرى ان الوصف والصفة بمعنى واحد وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووصف له . ويجوز على هذا المذهب وجود صفة لموصوفين كخبر المخبر عن سواد فانه وصف للسواد وصفة للقائل ويجوز على هذا كون المعدوم موصوفا عند الخبر عنه . وقال اكثر اصحابنا ان صفة الشىء ما قامت به كالسواد صفة للاسود لقيامه به ووصف الشىء خبر عنه وقول القائل زيد عالم صفة

للقائل لقيامه به ووصف لزيد لانه خبر عنه . والعلوم والقُدَر والالوان والاكوان وكل عرض سوى الخبر عن الشىء صفات وليست باوصاف .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى بيان ما يوصف به الله تعالى من فعل لا يصدر عنه اسم

قال الله تعالى : وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً ولا يقال له ساق وقال : اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ولا يقال له مستهزئ وقال ايضا : سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ ولا يقال ساخر وقال: [و]غَضِبَ اللهُ عليهم ولا يقال غضبان وقال : إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ولا يقال مصلٍّ ، قال : سَأُرْهِقُهُ صَعُوداً ولا يقال انه مرهق . وفى هذا دليل على ان مأخذ اسمائه التوقيف دون القياس .

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى بيان اسمائه المضافة التى لا تطلق بغير اضافة

من هذا النوع قوله : قابل التوب وشديد العقاب ولا يجوز ان يقال له شديد مفردا ولا يجوز ان يقال فى الدعاء يا شديد العقاب الا مقرونا

[٥] سورة الدهر ، آية ٢١
[٦] سورة التوبة ، آية ٨٠
[٧] سورة الاحزاب ، آية ٥٦
[٦] سورة البقرة ، آية ١٥
[٧] سورة الفتح ، آية ٦
[٨] سورة المدثر ، آية ١٧

فيقال يا قابل التوب شديد العقاب . ومنه رفيع الدرجات ولا يقال له رفيع بغير اضافة ويجوز ان يقال له الرافع مطلقا . ومنه ذوالعرش وذوالجلال وذوالمعارج لايصح شيء منه دون الاضافة . ومنه ايضا مولج الليل فى النهار ومولج النهار فى الليل . ومنه مسبب الاسباب ومفتح الابواب ويقال له الفتاح على الاطلاق .

الاصل السادس من اصول هذا الكتاب فى بيان عدل الصانع وحكمته

وفى هذا الاصل خمس عشرة مسئلة . هذه ترجمتها : مسئلة فى بيان العدل والظلم . مسئلة فى معنى الخلق والكسب . مسئلة فى ان الله تعالى خالق الاكساب . مسئلة فى ابطال التولد من فعل الانسان . مسئلة فى بيان ما يصح اكتسابه . مسئلة فى ان الهداية والاضلال من فعل الله . مسئلة فى خلق الآجال وتقديرها . مسئلة [فى] خلق الارزاق وتقديرها . مسئلة فى نفوذ مشيئة الله فيما اراد . مسئلة فى جواز تخلية العباد عن التكليف . مسئلة فى اجازة الزيادة والنقصان فى الشرع . مسئلة فى جواز خلق الكفرة على الانفراد . مسئلة فى جواز اماتة من [علم الله منه الايمان لو لم يمته خ] يؤمن ، قبل ايمانه . مسئلة فى [الاختصار على خلق الجمادات خ] جواز خلق الاموات دون الاحياء . مسئلة فى جواز

التخصيص بالنعم . فهذه مسائل هذا الاصل . وسنذكر فى كل مسئلة منها مقتضاها ان شاء الله تعالى .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان العدل والظلم

اعلم ان العدل فى اللغة قد يكون بمعنى المثل كقوله تعالى: أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَاماً ، اى مثل ذلك . وقد يكون بمعنى العدول عن الشيء ومنه قوله تعالى: بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ، اى يعدلون عن الحق الى الجور. والعدل فى الاصل مصدر اقيم المصدر مقام الاسم فقيل للعادل عن الباطل الى الحق عدل . وعلى هذا يستوى فيه الذكر والانثى والجمع والتثنية والوحدان. واذا قيل لله سبحانه عدل ، فمعناه العادل . وقال سيبويه معناه ذوالعدل كقوله تعالى: وَاَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ . ولولا ورود الشرع بتسميته عدلا ما جاز اطلاق المصادر فى اسمائه . واختلف اصحابنا فى تحديد العدل من طريق المعنى: فمنهم من قال هو ما للفاعل ان يفعله . فاذا قيل له يلزمك على هذا ان يكون كل كفر ومعصية عدلا من اجل انها عندك من افعال الله تعالى وله ان يفعلها . اجاب عنه بان كلها عدل منه وانما هى جور وظلم من مكتسبها . ومنهم من قال العدل من افعالنا ما وافق امر الله عز وجل به والجور ما وافق نهيه [فان اردت طرد هذا

---

[٤] سورة المائدة ، آية ٩٥ [٦] سورة النمل ، آية ٦٠
[١٠] سورة الطلاق ، آية ٢
[١٥] سبق مثل هذا فى تحديد الطاعة والمعصية ص ٢٥ ، فليتأمل

الحد قلت العدل ما لم يوافق نهى الله خ] . وزعم الكعبى ان العدل هو التسوية بين العباد فيما يحتاجون اليه من ازاحة العلل والتوفيق والهداية. ويلزمه على هذا الاصل ان لايكون الانسان عادلا بفعل لايتعدى منه الى غيره . ومعنى الظلم فى اللغة وضع الشىء فى غير موضعه وقد يكون بمعنى المنع كقوله تعالى : كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا ، اى لم تنقص ولم تمنع منه شيئاً . واختلفوا فى معنى الظالم من طريق المعنى : فقال اصحابنا حقيقته من قام به الظلم . وزعمت القدرية ان حقيقته فاعل الظلم واجازوا ان يكون ظلم الظالم قائما بغيره . واعترضوا على اصحابنا فى قولهم ان الظالم من قام به الظلم ، بان قالوا ، ان الظلم يقوم ببعض الظالم والجملة هى الظالمة . وهذا السؤال ساقط على اصل شيخنا ابى الحسن الاشعرى ، لانه يقول ان محل الظلم من الجملة ، هو الظالم دون جملته . ومن قال من اصحابنا ان الظالم هو الجملة ، كما ذهب اليه القلانسى وعبدالله ابن سعيد ، اجاز ان يقال ان الظلم قام بالظالم وان قام ببعضه كما يقال [فى الرجل انه ساكن البلد وان سكن فى بعضه خ] عندهم للانسان بكماله عالم قادر لقيام العلم والقدرة ببعضه . فان قالوا لو كان الظالم من قام به الظلم لوجب ان يكون المشجوج والمقتول ظالمين بما حلّهما من الظلم الذى هو القتل والشجّة . قيل له ليس ما حلّ بالمقتول والمشجوج ظلما عندنا وانما الظلم عندنا فيهما قائم بالقاتل والشاج عند تحريكه يده

[٥] سورة الكهف ، آية ٣٣

بما وقع عقيبه من الآثار الظاهرة فى المقتول والمشجوج . ومما يدل على ابطال قولهم ، ان الكافر من فَعَلَ الكفر والظالم من فَعَلَ الظلم ، اتفاقُهم مَعَنا على ان الجهل بالله تعالى كفر به وقد وافقنا القدرية ، سوى النظّام والاسوارى ، على ان الله تعالى قادر على ان يخلق فى الكافر جهلا به ولو فعل مقدوره من ذلك لكان الجاهل كافرا به ولم يكن فاعلا . وفى هذا بطلان تحديدهم الكافرَ بفاعل الكفر .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى بيان معنى الخلق والكسب

زعمت القدرية ان الكسب الذى يقول به اهل السنة غيرُ معقول لهم وقالوا لاوجه لنسبة الفعل الى مكتسِبه غير احداثه له . [واختلف اصحابنا فى تفسير معنى الكسب فمنهم من قال للقدرية خ] وقال اصحابنا للقدرية انكم زعمتم ان افعالنا كانت فى حال عدمها قبل حدوثها اشياء واعراضا وان الانسان المكتسب لها لم يجعلها اشياء واعراضا . ونحن نقول ان الله عزوجل هو الذى جعل افعالنا اشياء واعراضا . وهذا معنى قولنا ان الله عز وجل خلق اعمال عباده ومعناه انه هو الذى جعل اشياء واعراضا . وقد سلمتم لنا ان الانسان لم يجعلها كذلك فالذى نفيتموه عن الانسان اضفناه الى الله عز وجل . وقد ضرب بعض اصحابنا للاكتساب مثلا ، فى الحجر الكبير ، قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر

[١٤] لعله : انه هوالذى جعلها اشياء واعراضا .

على حمله منفردا به . اذا اجتمعا جميعا على حمله كان حصول الحمل باقواهما ولا خَرَجَ اضعفهما بذلك عن كونه حاملا . كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ولو اراد الله الانفراد باحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووُجِدَ مقدوره ، فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسِبُ من كونه فاعلا وان وُجد الفعل بقدرة الله تعالى . فهذا قول معقول وان جَهِلَتْهُ القدرية . وانما المجهول قول ابن الجبائى فى هذا الباب ، لانه قال ان الخالق للشيء انما يخلقه بان يجعله على حال . ثم لا يصف تلك ، بانها موجودة ولا معدومة ولا بانها معلومة ولا مجهولة فصار دعاويه فى احداث الافعال غير معقولة له [و] لغيره .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى [بيان] ان الله تعالى خالق اكساب العباد

واختلفوا فى اكساب العباد واعمال الحيوانات على ثلثة مذاهب : احدها قول اهل السنة ان الله عز وجل خالقها كما انه خالق الاجسام والالوان والطعوم والروايح ؛ لا خالق غيره وانما العباد مكتسبون لاعمالهم . والمذهب الثانى قول الجهمية ان العباد مضطرون الى الافعال المنسوبة اليهم وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة وان حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوابض فى اضطرارهم اليها .

والمذهب الثالث قول القدرية الذين زعموا ان العباد خالقون لاكسابهم وكل حيوان مُحدِثٌ لاعماله وليس لله فى شيء من اعمال الحيوانات صنع . وذكر اكثرهم ان الله عز وجل غير قادر على مقدور غيره وان كان هو الذى اقدر القادرين على مقدوراتهم . وزعم المعروف منهم بمعمر ان الاعراض كلها من افعال الاجسام اما بالاختيار واما بالطباع وان الله تعالى ما خلق لونا ولا طعما ولا رايحة ولا حركة ولا سكونا ولا حيوة ولا موتا ولا قدرةً ولا عجزا ولا علما ولا صحة ولا سقما ولا سمعا ولا بصرا ولا شيئا من الاعراض . وزعم المعروف منهم ببشر بن المعتمر ، ان الالوان والطعوم والروايح والرؤية والسمع ، منها ما هو من فعل الله عز وجل ومنها ما هو من فعل العبد ومنها ما هو من اجتماع العباد . والدليل على جميع القدرية من القرآن قوله عز وجل: وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ، فاثبت فى هذه الآية للعباد اعمالا خلاف قول الجهمية : ان العبد ليس له عمل واخبر عن نفسه بانه خالق اعمال العباد خلاف قول القدرية : ان العباد خالقون لاعمالهم . فدلت الآية على بطلان قول الجهمية والقدرية . فان قيل اراد بالاعمال الاصنام المعمولة . قيل ان الاصنام لم تكن من عمل العباد وانما نحتها عملهم والله

---

[١٠] فى الاصل : من فعل الله عز وجل ومنها ما هو من فعل الله تعالى

[١١] لعله : من اجتماعهما   [١٢] سورة الصافات ، آية ٩٦

خالق عملها الذى هو نحتهم لها . ويدل عليه قوله تعالى : اَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ، قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّار . فاخبر انه لو كان غير الله خالقا شيئا مثل خلق الله لكان شريكا له . وزعمت القدرية انهم يخلقون من الحركات والاعتمادات والعلوم والارادات والآلام مثل ما خلق الله عز وجل منها . وفى هذه الدعوى دعوى المشاركة لله فى صنع اكثر اجناس الاعراض . ثم قوله قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، دليلٌ على انه خالق كل مخلوق سواء كان من اكساب العباد اومن غيرا كسابهم . ويدل عليه قوله: وَاَسِرُّوا قَوْلَكُمْ اَوِاجْهَرُوا بِهِ اِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وفى هذا دليل على انه خالق سرائر الصدور وعالم بها . وفيه ايضا دليل على ان الخالق للشىء يجب ان يكون عالما به وبتفصيله وقد علمنا ان العباد لا يعلمون تفصيل عدد حركاتهم الكسبيه فى عضو واحد فى زمان متناه . وقد زعمت القدرية ان النائم والساهى يخلقان الكلام والاصوات والحركات والآلام التى لا علم لهم بها . وهذا خلاف حكم الآية التى تلوناها . ويدل على بطلان قولهم من القياس ان الخالق للشىء يجب ان يكون قادرا على اعادته كالخالق للاجسام والالوان قادرٌ على اعادتها . واذ كان الواحد منا لا يقدر على اعادة كسبه بعد عدم الكسب صح

[١] سورة الرعد ، آية ١٦ [٨] سورة الملك ، آية ١٣ ، ١٤

ان ابتداء وجود كسبه كان بقدرة غيره وهو الله القادر على اعادته. فان قالوا لو كان الكسب فعلا لله وللعبد لاشتركا فيه . قيل ليس حدوثه منهما، حتى يكونا شريكين فى احداثه وانما الله عز وجل خالق الكسب والعبد مكتسِب له كما ان الله خالق حركة العبد والعبد متحرك ولا يجب الشركة بمثل هذا. وانما يتصور الشركة بين صانعين يكون صُنْعُ واحد منهما غيرَ صُنْع صاحبه، فى الجنس الواحد، كالخياطين يشتركان فى خياطة قميص واحد، لأن خياطة احدهما غيرُ خياطة الآخر . ومن زعم من القدرية ان صنعه فى يديه غير صنع الله فيه فهو الذى ادعى المشاركة المذمومة وكفاهم به خزيا .

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى ابطال القول بالتولد

واختلفوا فى التولد: فزعم اكثر القدرية ان الانسان قد يفعل فى نفسه فعلا يتولد منه فعل فى غيره ويكون هو الفاعل لما تَوَلَّدَ ، كما انه هو الفاعل لسببه فى نفسه [ولذلك زعموا ان ذهاب السهم واصابتهُ الهدفَ وهتكه له وقتله لما وراء الهدف ، فكل ذلك من فعل الله لان حركات السهم متولد من تحريكه يده بالسهم والقوس . وكذلك قولهم فى انكسار الزجاج بالحجر اذا القاه عليه انسان. وقالوا فى الالم الحادث عقيب الضرب انه فعل الضارب متولد عن ضربه خ] وكذلك الضارب متولد عن ضربه.

[١٤] الظاهر : فكل ذلك من فعل العبد . [١٧] وكذلك الضارب متولد عن ضربه ، هكذا فى الاصل ، فليتأمل .

وزعموا ايضا ان فاعل السبب لومات عقيب السبب ثم تولد من ذلك السبب فعلٌ بعد مائة سنة لصار ذلك الميت فاعلا له بعد موته وافتراق اجزائه بمائة سنة . واجاز المعروف منهم ببشر بن المعتمر ان يكون السمع والرؤية وسائر الادراكات وفنون الالوان والطعوم والروايح متولدةً عن فعل الانسان [فالمتولد عنه من فعله . ومتى كان السبب من فعل الله عز وجل فالمتولد ايضا من فعله خ] . وقال اصحابنا ان جميع ما سمَّتْه القدرية متولدا من فعل [الله عز وجل ولا يصح ان يكون الانسان فاعلا فى غير محل قدرته لأنه يجوز ان يمد الانسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى فى السهم ذهابا خ] الانسان وليس الانسان مكتسبا وانما يصح من الانسان اكتساب فعله فى محل قدرته . واجازوا ان يمد الانسان الوتر بالسهم ويرسل يده ولا يذهب السهم . واجازوا ايضا ان يقع سهمه على ما ارسله ولا يكسره ولا يقطعه . واجازوا ايضا ان يجمع الانسان بين النار [والقطن خ] والحلفاء فلا تحرقها على نقض العادة كما اجرى العادة بان لا يخلق الولد الابعد وطء الوالدين ولا السمن الابعد العلف ولو اراد خلق ذلك ابتداء لقدر عليه. وزعم بعض القدرية وهو المعروف بثمامة ان الافعال المتولدة لافاعل لها. يلزمه على هذا الاصل اجازة حدوث كل فعل لا من فاعل وفيه ابطال

[٧] ما سمته ... مبتدأ ، من فعل الله خبره . ويحتمل ان يكون العبارة هكذا : ما سمته القدريه متولدا من فعل الانسان ، من فعل الله . وعلى كلا التقديرين ، لفظ الانسان ، في آخر السطر التاسع ، زائد .

دلالة الموحدين على اثبات الصانع . وزعم النظّام منهم ان المتولدات كلها من افعال الله تعالى بايجاب الخلقة . وهذا القائل مصيب عندنا فى قوله ان الله خالق المتولدات ومخطىٔ فى دعواه ايجاب الخلقة على معنى ان الله طبع الحجر على ان لا يقف فى الهواء لأن وقوفه فى الهواء جائز غير مستحيل عندنا [وقد اكذبه المعتزلة فى قوله: ان المتولدات من فعل الله تعالى . وقالوا يلزمه ان يكون كلمة الكفر فعلا من الله تعالى. لأن الكلام كله متولد عندهم. وهم الكفرة فى هذا دونه . واما كفر النظّام من غير هذا الوجه وسنذكر بعد هذا ان شاء الله خ] .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى الفرق بين ما يصح اكتسابه وبين ما لا يصح اكتسابه

اجمع اصحابنا على ان الحركة والسكون يصح اكتسابهما وكذلك الارادة والعلم والاعتقاد والجهل والقول والسكوت [والكفر خ] . واجمعوا على انه لا يصح منا اكتساب الالوان والطعوم والروايح والقدرة والعجز والسمع [والبصر خ] والصمم والرؤية والعمى والخرس واللذة والشهوة والاجسام [هذا كله قول اصحابنا خ] . وزعم معمر ان الاعراض كلها من فعل الاجسام اما طباعا واما اختيارا . واجاز بشر بن المعتمر [ان الواحد منا يصح ان يفعل اللون خ] منا فعل الالوان والطعوم والروايح والادراكات على سبيل التولد . وكل من زعم من القدرية ان المخلوق يجوز ان يُحْدِثَ فى غيره اعراضا وتأليفا

فلا دليل له من طريق العقل على ان الله عز وجل هو الفاعل لتأليف اجزاء السماء وحركات الكواكب لأن ذلك كله يصح عندهم ان يكون فعلا لبعض الملائكة وبعض الجن فلا دليل لهم على ان ذلك من فعل الله تعالى وكفاهم بذلك خزيا .

المسألة السادسة من هذا الاصل فى ان الهداية والاضلال من فعل الله عز وجل

قال اصحابنا ان الهداية من الله [تعالى] لعباده على وجهين : احدهما من جهة ابانة الحق والدعاء اليه واقامة الادلة عليه وعلى هذا الوجه يصح اضافة الهداية الى الرسل والى كل داع الى دين الله عز وجل لأنهم مرشدون اليه وهذا تأويل قول الله عز وجل فى رسوله صلى الله عليه وسلم : وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ، اى تدعو اليه . والوجه الثانى من هداية الله تعالى لعباده ، خلقه فى قلوبهم الاهتداء ، كما ذكره الله عز وجل فى قوله : فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ . فالهداية الاولى من الله تعالى شاملة جميع المكلفين . والهداية الثانية منه خاصة للمهتدين . وفى تحقيق ذلك نزل قول الله عز وجل : وَاللهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ، يعنى به اهتداء

[١١] سورة الشورى ، آية ٥٢ [١٣] سورة الانعام ، آية ١٢٥
[١٥] سورة يونس ، آية ٢٥

القلوب الذى لا يقدر عليه غير الله عز وجل . ولهذا قال فى نبيه عليه السلام : إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ [وقد وصفه بانه يهدى الى صراط مستقيم فالهداية التى اثبتها الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم من طريق البيان والدعوة . والهداية التى نفاها عنه من جهة شرح الصدور وقبولها للحق خ] . والاضلال من الله عز وجل لاهل الضلال على معنى خلق الضلالة عن الحق فى قلوبهم . وعلى ذلك يحمل قوله : وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا وقوله : يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ . فمن اضله فبعدله ومن هداه فبفضله هذا قول اهل السنة . وزعمت القدرية ان الهداية من الله تعالى على معنى الارشاد والدعاء وابانة الحق وليس اليه من هداية القلوب شىء . وزعموا ان الاضلال منه على وجهين : احدهما ان يقال انه اضل عبدا بمعنى انه سماه ضالا . والثانى على معنى انه جازاه على ضلالته . وقد اخطأوا فى تأويلهم من طريق اللغة ومن طريق المعنى . اما من طريق اللغة فلأن من سمى غيره ضالا او نسبه الى الضلالة فانما يقال فيه انه ضلّله بالتشديد ولا يقال اضله . واما من طريق المعنى فمن جهة ان الاضلال من الله لو كان بمعنى التسمية والحكم لوجب ان يقال ان النبى صلى الله عليه وسلم قد اضل الكفرة لأنه

[٢] سورة القصص ، آية ٥٦ [٧] سورة الانعام ، آية ١٢٥
[٨] سورة المدثر ، آية ٣١

سماهم ضالين وحكم بضلالتهم ووجب ان يقال ان الكفرة والشياطين قد اضلوا المؤمنين والانبياء لانهم قد سموهم ضالين. ولو كان الاضلال من الله عز وجل بمعنى العقاب على الضلالة لكان كل من اقام الحد على الزانى والسارق والقاتل والقاذف وشارب الخمر قد اضلهم، لانه قد جازاهم على ضلالاتهم وفسقهم. واذا بطل هذا صح ان الهداية والاضلال من الله تعالى على ما ذهبنا اليه دون ما ذهبت القدرية اليه.

[وزعمت الثنوية ان الهداية من النور والضلال من الظلمة. وزعمت المجوس ان الهداية من الاله والاضلال من الشيطان وقد مضى الكلام عليهم فى توحيد الصانع. فى ذلك كفايةٌ على ابطال قولهم خ].

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى خلق الاجال وتقديرها

[اجمع خ] قال اصحابنا [على ان من خ] كل من مات حتف انفه اوقتل فانما مات باجله الذى جعله الله عز وجل اجلا لعمره. والله قادر على ابقائه والزيادة فى عمره لكنه اذا لم يُبقِهِ الى مدة لم يكن المدة التى لم يَبقَ اليها اجلاً له، كما ان المرأة التى لم يتزوجها قبل موته لم تكن امرأة له وان امكن ان يتزوجها لو لم يمت. واختلفت القدية فى هذه المسئلة: فقال ابوالهذيل فيها مثل قولنا وهو ان المقتول لو لم يقتل مات فى وقت قتله باجله [لأن المدة التى لم يعش اليها لم تكن اجلاً له ولا من عمره خ].

وقال الجبائى ايضا فيمن علم الله منه انه يقتل لعشرين سنة ان الوقت الذى يقتل فيه اجل له وهو اجل موته ولا يجوز ان يكون له اجل آخر الاعلى تقدير الامكان. وزعم الباقون من القدرية ان المقتول مقطوع عليه اجله. فجعلوا العباد قادرين على ان ينقصوا مما اجّله الله عز وجل ووقّته. ولو جاز ذلك لجاز ان يزيدوا فى اجل من قضى الله له اجلا محدودا. واذا لم يقدروا على الزياده فى اجل آخر لم يقدروا على النقصان منه. فاما قول نوح عليه السلام: وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى، فانه لم يقل ويؤخركم الى اجل لكم. ونحن لا ننكر امكان البقاء ان لو لم يمت المقتول. ولكنا قلنا ان المدة التى قتل قبلها لم تكن اجلاً له [احتجوا بقوله تعالى: وما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ ولا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ خ]. ومن فروع هذه المسئلة اختلافهم فى المقتول هل هو ميت ام لا. وقد زعم الكعبى ان المقتول غيرميت لان الموت من [فعل خ] قبل الله والقتل من [فعل خ] قبل القاتل. وقال اكثر القدرية المقتول ميت وفيه معنيان احدهما موت من فعل الله عز وجل والثانى قتل هو من فعل القاتل. وقال اصحابنا القتل غير الموت ولكن المقتول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل. ومن فروعها [ايضا خ] الشهادة وقد زعمت القدرية انها الصبر على ألم الجراح والعزمُ على ذلك قبل وقوعه ومنعوا تسمية قتل الكافر للمؤمنين شهادة. وقالت الكرامية الشهادة ان يصيب

[٧] سورة نوح، آية ٤ [١٠] سورة فاطر، آية ١١

المؤمن من البلاء [على خ] مايوجب تكفير ذنوبه كلها اذا لم يكن من الصديقين، لان الصديق لا يحتاج الى تكفير ذنبه . وقال اصحابنا من قتل مظلوما او مات من بعض الامراض المخصوصة كالحريق والغريق وموت المرأة فى طلقها ونحو ذلك فهو شهيد . ولو كانت الشهادة فى تكفير الذنوب لم يكن من لا ذنب له شهيدا وان قتله الكفرة فى حربها . واذا صح لنا ان الشهادة ما ذكرنا ، فالشهداء عندنا نوعان: احدهما شهيد يغسل ويصلى عليه وهو الذى مات حتف انفه موتا يوجب له الشهادة اوجرح فى قتال الكفرة او اهل البغى ومات فى غير المعركة . والثانى شهيد مقتول فى المعركة فقد اجمعوا على انه لا يغسل واختلفوا فى الصلوة عليه : فقال الشافعى لا يصلى عليه وقال ابو حنيفة بالصلوة عليه .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى الارزاق وتقديرها

زعمت القدرية ان الله عزوجل لم يقسم الارزاق الا على الوجه الذى حكم به من استحقاق المواريث وما فرض من سهام الصدقات لاهلها وما فرض من الغنائم لذوى القربى ومن ذكر معهم . وزعموا ان الانسان قد يفوته ما رزقه الله عز وجل وانه قد يأكل رزق غيره اذا غصب شيئاً وأكَلَهُ. واجازوا ان يزيد الرزق بالطلب وينقص بالتوانى. وقال اهل الحق ان كل من اكل شيئا او شرب فانما تناول رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يأكل احد رزق غيره. ويجب على القدرية فى قود اصلها

ان يقولوا ، فيمن غصب جارية فاولدها بالحرام ولدا وسقى ذلك الولَدَ الباناً مغصوبةً حتى نشأ ، ثم اطعمه بعد ذلك من الحرام الى ان بلغ وصار لصاً فلم يأكل ولم يشرب طول عمره الا من الحرام ثم مات على ذلك، ان الله ما رزقه شيئا . وكذلك الدابة من نتاج مغصوب اذا لم يأكل من غير الحرام لم يكن الله رازقا لها عندهم. وهذا خلاف قول الله عز وجل: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى نفوذ مشيئة الله تعالى فى مراداته

اجمع اصحابنا على نفوذ مشيئة الله تعالى فى مراداته على حسب علمه بها. فما علم منه حدوثه اراد حدوثه خيرا كان او شرا . وما علم انه لا يكون اراد ان لا يكون. وكل ما اراد كونه فهو كائن فى الوقت الذى اراد حدوثه فيه على الوجه الذى اراد كونه عليه . وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سواء امر به او لم يأمر به [وهذا قولهم فى الجملة. واختلفوا فى التفصيل فمنهم من قال اقول فى الجملة ان الله تعالى اراد حدوث كل حوادث خيرها وشرها ولا اقول فى التفصيل انه اراد الكفر والمعاصى الكائنة وان كانت من جملة الحوادث التى قلنا فى الجملة انه اراد كونها . كما نقول فى الجملة عند الدعاء يا خالق الاجسام ويا رازق البهايم والانعام كلها.

[٦] سورة هود ، آية ٦

ولا نقول يا رازق الخنافس والجعلان وان كانت هذه الاشياء من جملة ما اطلقنا فى الجملة بانه خالقها ورازقها . كذلك القول فى المرادات جملة وتفصيلا على هذا القياس . وهذا قول شيخنا ابى محمد عبدالله بن سعيد وكثير من اصحابنا . ومنهم من اطلق ارادة الله سبحانه فى مراداته جملا وتفصيلا ولكنه قيد الارادة فى التفصيل فقال فى الجملة ان الله تعالى قد اراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر . وقال فى التفصيل انه اراد حدوث الكفر من الكافر بان يكون كسبا له قبيحا منه . ولم يقل اراد الكفر والمعصية على الاطلاق من غير تقييد له ، على الوجه الذى ذكرناه . وهذه طريقة شيخنا ابى الحسن رحمه الله . ومنهم من قال اذا عبرنا عن المعاصى والكفر بانها حوادث قلنا ان الله تعالى اراد حدوثها ولم نقل اراد الكفر والعصيان وان قلنا اراد حدوث هذا الحادث الذى هو كفر او معصية . كما ان المخلوقات كلها حجج الله سبحانه ودلائله والليل منها ونقول فيها بلفظ الليل انها ليلة مظلمة ولا نقول انها حجة مظلمة ولا نقول فى الخشبة المنكسرة انها حجة منكسرة وهذا القول اختيارنا خ]. واختلفت القدرية فى هذه المسئلة فزعم النظام والكعبى ان الله تعالى ليست له ارادة على الحقيقة . واذا قيل انه اراد شيئا من فعله فمعناه انه فعله واذا قيل انه اراد شيئاً من فعل غيره فمعناه انه امر به . وزعم البصريون منهم انه مريد بارادة حادثة لا فى محل وقالوا قد يريد

ما لا يكون وقد يكره الشىء فيكون [وزعموا ان المعاصى كلها على كراهة منه خ] وانه قد شاء هداية كل الناس ولم يشأ ضلال احد . وقد اكذبهم الله عز وجل فى ذلك بقوله : وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ [فاخبر انه ما شاء هداية الكل ولو شاء لآتى كل نفس هداها خ] . فان قالوا ان الهدى المذكور فى هذه الآية يعنى الرجوع الى الدنيا لانه معطوف على قوله : وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ، ثم قال : ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، يعنى ما سألت من الرجعة الى الدنيا . قيل لهم ان رجوعهم الى الدنيا لا يكون هدى لهم لامكان وقوع الضلالة منهم بعد ذلك الا تراه قال : وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ، فدل هذا على ان الهدى المذكور فى الآية هداية القلوب وانه لم يردها من جميع المكلفين [وانما ارادها من بعضهم خ] . ويدل عليه قوله تعالى : لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ . وفى هذا دليل على ان من لم يشأ الاستقامة فان الله ما شاء منه ان يشاء الاستقامة . ولان القدرية البصرية وافقونا على ان الله عز وجل لو اراد من فعل نفسه

[٣] سورة السجدة ، آية ١٣ — [٧] سورة السجدة ، آية ١٢

[١١] سورة الانعام ، آية ٢٨ — [١٤] سورة التكوير ، آية ٢٨ ، ٢٩

شيئا فلم يقع لحقه سهو اوضعف. كذلك اذا اراد من غيره ما لا يقع لحقه الضعف والنقص كما انه لو وقع من فعله شيء بخلاف خبره لحقه الكذب كذلك لو وقع من غيره ما هو خلاف خبره لحقه الكذب. والامر على عكس هذا لانه يجوز ان يقع من غيره ما لم يأمر به كما يقع منه ما لم يأمر به [قالوا لا يلحقه النقص بان يقع من غيره خلاف مراده لانه قادر على الجائه الى مراده. قيل ان الله تعالى وان الجأ الى فعل ما اراد منه فلايجب تمام مراده على اصولكم. لانكم زعمتم انه اراد منه فعل الايمان والطاعة اختيارا على وجه يستحق به الثواب واذا الجأه اليه لم يستحق به ثوابا ولا يتم مراده منه. على ان هذا الالجاء لا يخلو من وجوه اما ان يكون بخلق الايمان والطاعة فيهم فليس هذا قولكم. او يكون بسلب قدرة الكفر والمعصية عنهم وفيه سلب قدرة الايمان والطاعة عندكم على اصلكم فى ان القدرة تصلح للضدين. او بان يلجأهم بعذاب يُخَوِّفهم به فلا يخلو حينئذ من ان يعلموا ان ذلك العذاب من قبل الله او يشكوا فيه فان عرفوا ذلك فقد عرفوا الله ولا يجوز الجاء من عرفه الى معرفته. وان شكوا فى ذلك لم ينكروا وقوع المخالفة منهم. فلا يكون الآله قادرا على اتمام مراده منهم على اصول القدرية بحال. واذا بطل ذلك صح ان ارادته نافذة فى كل ما يشاء خ].

[١٥] لعله : لم ينكر وقوع المخالفة منهم

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى جواز تخلية العباد عن التكليف

قال اصحابنا كل ما علم الله وجوبه او تحريمه فالشرع اوجب ذلك فيه. ولو لم يرد الشرع بالخطاب لم يكن شيء واجبا ولا محظورا وكان جائزاً من الله عز وجل ان لا يكلف عباده شيئا. وزعمت البراهمة والقدرية انه لم يكن جائزا تخلية العباد عن التكليف وقالوا لو فعل ذلك لكان قد اغراهم بالمعاصى. وهذا كلام لا معنى تحته لان من علق الحظر والاباحة على الشرع لم يسم شيئا قبل الشرع معصية واذا جاز من الله تعالى خلق العصاة ولم يكن ذلك اغراء بالمعصية جاز ترك التكليف ولم يكن ذلك اغراء بالمعصية.

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى جواز الزيادة والنقصان فى الشرع

قال اصحابنا كل ما ورد به الشرع من صلوة وزكوة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزا ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه. وكذلك لو اباح الشرع ما حرمه وحرم ما اباحه كان جائزا [وانما خص الله تعالى الشريعة بما استقرت عليه لانه اراد ذلك ولا مدخل فى تقدير شيء منه للعقل خ]. وزعم المدعون للاصلح من القدرية ان ما اوجبه الشرع لم يكن جائزا سقوطه وما اسقطه لم يكن جائزا وجوبه ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه. وأَسَرَّتْ هذه الطائفة ابطال فائدة مجيء الرسل

وان لم يصرحوا به خوفا من الشناعة عند الاشاعة. ثم كيف وجه دلالة العقل على عدد الركعات وعلى السعى بين الصفا والمروة وتحميل العاقلة الدية دون القاتل الا ان يراد به دلالة العقل على جواز ورود الشرع بذلك فلا ننكره.

المسئلة الثانية عشرة فى بقاء حكمة الله عز وجل لو لم يخلق الخلق اولم يخلق غير الكفرة

وقال اصحابنا ان الله حكيم فى خلق كل خلق. ولو لم يخلق الخلق لم يخرج عن الحكمة ولو خلق اضعاف ما خلق جاز. ولو خلق الكفرة دون المؤمنين او خلق المؤمنين دون الكفرة جاز. ولو خلق الجمادات دون الاحياء والاحياء دون الجمادات جاز [وكانت كل هذه الوجوه منه صوابا وعدلا وحكمة. خلاف قول من اوجب عليه الفعل من القدرية ليعبدوه ويشكروه واوجب عليه خلق الاحياء والجمادات معا. واوجب عليه ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاعتبار كما ذهبت اليه الكرّامية. واذا جاز كون الخلق مواتا وامواتا بين النفختين فى الصور جاز كونهم كذلك فى ابتداء الخلق على الدوام خ]. وزعم اكثر القدرية انه كان واجبا عليه خلق الاحياء والجمادات والمؤمنين والكفرة.

[٤] فى الاصل : فلا تنكره.

واوجب بعض الكرّامية ان يكون اول خلق خلقه الله حيا. وقلنا اذا جاز ان يكون الخلق كله امواتا بين النفختين فى الصور جاز ان يكونوا كذلك فى ابتداء الخلق على الدوام.

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى جواز اماتة من علم الله منه الايمان لو لم يمته

اجاز اصحابنا من الله تعالى اماتة من يعلم انه لو ابقاه لآمن او ازداد طاعته. واوجب الكرّامية وطائفة من القدرية ابقاءه. وهذا يوجب عليهم خروجه عن الحكمة بابقاء الكفرة الى حين كفرهم. لانه لو اماتهم صغارا قبل كمال العقل لم يكفروا ولم يستحقوا العقاب. وقلنا لمن يدعى الاصلح من القدرية اَخْبِرْنا عن ثلثة اطفال خُلِقُوا فى بطن واحد مات واحد منهم طفلا وبلغ الآخران فكفر احدهما وآمن الآخر ما حكم هؤلاء فى الآخرة؟ فمن قوله، الذى يكفر يكون مخلدا فى النار والآخران فى الجنة غير ان منزلة من آمن منهما ارفع من منزلة الذى مات طفلا. قيل فلو طلب من مات طفلا من ربه مثل منزلة اخيه الذى آمن بماذا يجيبه؟ فان قال، جوابُهُ: ان اخاك نال رفعة المنزلة بعمله ولا عمل لك. قيل فانه يقول له هلا ابقيتنى حتى كنت اعمل مثل عمله فما جوابه؟ فان قال كانت اماتتك طفلا اصلح لك لانى لو ابقيتك لكفرت.

قلنا ان كان هذا عذرا صحيحا فان الذى كفر بعد بلوغه منهم يقول له يارب ان كنت امَتَّ اخى طفلا ، لانك علمت انك لو ابقيته كَفَرَ ، فهلا اَمَتَّنى طفلا لعلمك بكفرى بعدالبلوغ . ووجب بهذا على اصل صاحب الاصلح انقطاع ربه عن جواب هذا السائل . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى جواز الاقتصار على خلق الجمادات

اجاز ذلك اصحابنا واباه جمهور القدرية غير الصالحى منهم وقالوا لا يجوز ان يخلق الله جسما لا يعتبر به راءٍ . وسألناهم عن الاجزاء الكامنة فى بطون الاحجار. فزعموا ان بعض خلق الله تعالى يراها. وفى هذا بطلان قولهم ان الاجسام التى لا ينفذ فيها الشعاع مانعة من رؤية ماوراءها.

المسئلة الخامسة عشرة فى جواز التخصيص بالنعم

اجاز اصحابنا تخصيص بعض العباد بالنعم سواء كانت دينية او دنيوية فى الدنيا والآخرة . وقالت القدرية قد سوى الله عز وجل بين العقلاء فى النعم الدينية ولم يخص الانبياء والملائكة بشىءٍ من التوفيق والعصمة ولا بشىء من نعم الدين دون سائر المكلفين . وفى هذا بطلان فائدة

دعاء الصالحين ان يُوَفِّقَهُمُ الله لما وَفَّقَ له الانبياء . ولاييأس من روح الله الا القوم الكافرون .

الاصل السابع من اصول هذا الكتاب فى معرفة الانبياء عليهم السلام

وهذا الاصل خمس عشرة مسئلة هذه ترجمتها : مسئلة فى معنى النبوة والرسالة . مسئلة فى جواز التكليف وبعثة الرسل . مسئلة فى معرفة الرسول [بانه رسول . خ] برسالته . مسئلة فى عدد الانبياء [والرسل خ] . مسئلة فى اول الرسل وآخرهم . مسئلة فى نبوة موسى عليه السلام . مسئلة فى نبوة عيسى عليه السلام . مسئلة فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . مسئلة فى كونه خاتم الرسل . مسئلة فى جواز بعثة الرسول الى قوم مخصوصين . مسئلة فى تفضيل بعض الرسل على بعض . مسئلة فى تفضيل نبينا على سائرهم . مسئلة فى فضل الانبياء على الملائكة . مسئلة فى فضلهم على الاولياء . مسئلة فى عصمة الانبياء من الذنوب . فهذه مسائل هذا الاصل . ونذكر فى كل واحدة منها مقتضاها ان شاء الله تعالى .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى معنى النبوة والرسالة

النبى فى اللغة مهموز وغير مهموز . فالمهموز مأخوذ من النبأ الذى هو الخبر . وغير المهموز يحتمل وجهين : احدها التخفيف [باسقاط

همزته . والثانى ان يكون من النبوة التى هى الرفعة . وهى ما ارتفع من الارض . وكذلك النباوة ما ارتفع من الارض . ويقال نبا الشىء اذا ارتفع . فالنبى على هذا هو الرفيع المنزلة عندالله تعالى . والرسول هوالذى يتتابع عليه الوحى، من رَسَلَ اللبن اذا تتابع درُّه . وكل رسول لله عز وجل نبى وليس كل نبى رسولاً له . والفرق بينهما ان النبى من اتاه الوحى من الله عز وجل ونَزَل عليه الملك بالوحى . والرسول من يأتى بشرع على الابتداء او بنسخ بعض احكام شريعة قبله . وزعمت الكرّامية ان الرسالة والنبوة معنيان قائمان بالرسول والنبىّ غيرُ ارسال الله اياه وغير عصمته وغير معجزته . وفرقوا بين الرسول والمرسَل بان قالوا ان الرسول من فيه ذلك المعنى ومن كان ذلك فيه وجب على الله ارساله . والمرسَل هوالذى ارسله مُرسِلُه . واذا سئلوا عن المعنى الذى لاجله يكون رسولا لم يصفوه باكثر من انه معنى قائم بالرسول غير ارسال الله اياه وغير عصمته ومعجزته . ولا وجه للكلام معهم فى شىء هم لا يعرفون معناه .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى جواز بعثة الرسل وتكليف العباد

الخلاف فى هذا مع البراهمة الذين جحدوا الرسل واثبتوا التكليف من جهة العقول والخواطر وابطلوا الفرائض السمعية وزعموا ان قلب

كل عاقل لا يخلو من خاطرين احدهما من قبل الله ينبهه [يدعو به الى النظر والاستدلال ومعرفة الاله وتوحيده . خ] على ما يوجبه عقله . والآخر من جهة الشيطان يدعوه الى معصية الخاطر الاول . وقالوا انما مكّن الله الشيطانَ من القاء الخاطر الداعى الى الشر فى قلب العاقل ليعتدل به دواعيه ويصح منه اختيار احد الخاطرين . ولو افرده بالخاطر الاول لكان مُلْجأً الى ما يدعوه اليه لانه ليس فى مقابلته ما يدعوه الى ضده ولا تكليف مع الالجاء . وزعموا ايضا ان الرسل قدوردوا باباحة ما حظره العقل من ذبح البهائم وايلام الحيوان بلا ذنب وتحميل العاقلة الدية وكَذَّبوهم لاجل ذلك . وساعدت القدريةُ البراهمةَ فى التكليف من جهة الخواطر وخالفوهم فى اجازة بعثة الرسل . غير ان النظام منهم زعم ان الخاطرين كلاهما من قبل الله تعالى، يدعو باحدهما الى المعرفة والنظر والاستدلال ليفعل المكلف ذلك . ويدعو بالاخر الى المعصية لا ليفعل ولكن لاعتدال الدواعى . وزعم الباقون منهم ان الخاطرين احدهما من قبل الله عز وجل والآخر من قبل الشيطان، سوى من قال منهم ان المعارف ضرورية كالجاحظ وثمامة والصالحى فان هؤلاء زعموا ان لا تكليف الاعلى من عرف الله تعالى ومن لم يعرفه لم يكن مكلفا وانما كان مخلوقا للسخرة والاعتبار به . وهذا القول يوجب على صاحبه ان يكون العوام من عبدة الاصنام والزنادقة والدهرية

[٨] فى الاصل : باجابة ما حظره العقل

ناجين من عذاب الآخرة . ومن قال بالتكليف من جهة خاطرين احدهما من جهة الله تعالى والآخر من جهة الشيطان ، يلزمه ان يكون تكليف الشيطان بخاطرين احدهما من الله والآخر من شيطان آخر ثم كذلك القول فى شيطان آخر والثانى والثالث حتى يتسلسل ذلك لا الى نهاية . ومن قال بقول النظام فقد صرح بان الله يدعو الى شيء لا يفعل ولو جاز ذلك لجاز ان يأمر بما لا يجوز فعله وينهى عما يجوز فعله . فان قالت البراهمة ليس بحكيم من ارسل الى من يعلم انه يُكَذِّبُ رسوله . قيل اذا جاز ان يخلق الله من يعلم انه يكذبه ويجحده ويكفر به جاز ايضا ان يرسل الى من يعلم منه تكذيب رسوله . وكل ما استدلوا به على ابطال التكليف السمعى ينتقض عليهم بما اجازوه من التكليف العقلى .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى معرفة الرسول بانه رسول

لا بد للرسول من حجة وبرهان يعلم به ان الله تعالى قد ارسله . ويصح علمه بذلك من وجوه : منها ان يخاطبه الله عز وجل بلا واسطة ويخلق فى قلبه علما ضروريا يعلم به ان الذى يخاطبه ربه لا غيره ، كما خاطب آدم حين نفخ فيه الروح واعلمه بالضرورة معرفة ربه وانه هو الذى خلقه وخاطبه . وعلمه فى الحال الاسماء كلها علما ضروريا غير مكتسب . ومنها ان يخاطبه بلا واسطه ويظهر فى تلك الحال دلالة تدل على ان

المخاطب هو الله تعالى من الادلة الناقضة للعادة كما فعله بموسى عليه السلام عند ارساله اياه الى فرعون فانه خاطبه بلا واسطة واظهر له معجزات ، استدل بها على ان الله تعالى هو الذى خاطبه ، كحل العقدة من لسانه واليد البيضاء وقلب العصاحية ونحو ذلك. ومنها ان يرسل الله ملكا الى الرسول ويأمره بالرسالة ويظهر عند ارسال الملك معجزة يعلم بها ان الذى اتاه ملك وليس بشيطان . ومنها ان يصح نبوة بعض الانبياء باحد هذه الطرق ثم يقول ذلك النبي لبعض امته ان الله قد ارسلك الى قوم باعيانهم فيعلم انه رسول الله بقول رسول آخر قد تلقى رسالته على لسانه. ومثاله رسالة لوط الى قوم على لسان ابراهيم عليهما السلام وكذلك كانت قصة الحواريين مع عيسى عليه السلام [فالمعرفة الاولى ضرورية وثانيتها استدلال خ]

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى بيان عدد الانبياء والرسل عليهم السلام

اجمع اصحاب التواريخ من المسلمين على ان اعداد [عدد خ] الانبياء عليهم السلام مائة الف واربعة وعشرون الفا كما وردت به الاخبار الصحيحة . اولهم ابونا آدم عليه السلام وآخرهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم . واجمعوا على ان الرسل منهم ثلثمائة وثلثة عشر كعدد الذين

[١١] لعله : وثانيتها استدلالية

جاوزوا مع طالوت النهر ولم يشربوا منه وثبتوا معه فى قتال جالوت . وكذلك كان عدد اصحاب بدر مع النبى صلى الله عليه وسلم يوم بدر . وفى هذه الجملة خلاف من وجوه : احدها مع قوم انكروا جميع الرسل كالبراهمة . والثانى مع قوم منهم اقروا بنبوة آدم وابراهيم عليهما السلام وانكروا نبوة غيرهما . والثالث مع صابئة واسط اقروا بنبوة آدم وشيث وزعموا ان معهم كتاب شيث وانكروا من بعدهما . والرابع مع اليهود فانهم اقروا بتسعة عشر نبيا بعد موسى وبمن قبله من الانبياء وانكروا عيسى ومحمدا عليهما السلام . والخامس مع السامرة الذين اقروا بنبوة موسى وهارون ويوشع ومن قبلهم من الانبياء وانكروا من كان منهم بعد ذلك . والسادس مع النصارى فى انكارها نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم . والسابع مع صابئة حران فى دعواها نبوة قوم من الفلاسفة . والثامن مع الحرمدينية الذين زعموا ان الرسل [تترى خ] غير منقطعة وانما يدورون على الادوار . والتاسع مع من ادعى من غلاة الروافض نبوة على رضى الله عنه . والعاشر مع من ادعى منهم نبوة كل امام فى وقته . [والحادى عشر مع اليزيدية من الخوارج حيث قالوا ان الله يبعث نبيا بنسخ شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ويكون صابئا كما يذكر وليس من جملة هؤلاء الصابئين . والكلمة فى هذا الباب قد استقصيناها فى كتاب دلائل النبوة . واذا صح لنا ان الرسل ثلثمائة وثلثة

عشر قلنا ان خمسة منهم من اولى العزم المذكورين فى القرآن وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام . وخمسة منهم من العرب وهم هود وصالح واسماعيل وشعيب ومحمد عليهم السلام .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى ترتيب الرسل [اولهم وآخرهم

اجمع المسلمون واهل الكتاب على ان اول من ارسل من الناس آدم عليه السلام خ] واولهم آدم عليه السلام وآخرهم عند المسلمين محمد صلى الله عليه وسلم . وزعمت صابئه واسط ان آخرهم شيث ولكنهم يظهرون للمسلمين الايمان بعيسى عليه السلام ليعدُّوهم فى عدد النصارى . وقد زعمت المجوس ان اول البشر واول الرسل كيكومرت [كيومرس خ] الملقب بكلشاه اى ملك الطين . وزعموا ان الشيطان قتله فخرج من صلبه نطفة غاصت فى الارض ونبتت منها ريباستان فصارتا ذكرا وانثى وازدوجا فجميع الناس من نسلهما . فيا عجبا من قوم انكروا خلق انثى من ضلع رجل واجازوا خلقها من ريباسة نابتة . فان قال قائل اذا قلتم بان محمدا آخر الرسل فما تقولون فى نزول عيسى عليه السلام على اى وجه يكون . قلنا انه ينزل

[٩] لعله : فى عداد النصارى .   [١١] لعله : كيومرث .

على نصرة دين الاسلام فيقتل الدجال والخنزير ويريق الخمر ويحيي ما احياه القرآن ويميت ما اماته القرآن .

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى صحة نبوة موسى عليه السلام

اجمع المسلمون واهل الكتاب على صحة نبوة موسى وهرون ويوشع بن نون . وكل من اقر بنبوة بعض الانبياء [فانه خ] اقر بنبوة موسى عليه السلام؛ الافريقان احدهما البراهمة الذين لم يثبتوا نبيا بعد ابراهيم عليه السلام . والفريق الثانى المانوية فانهم اقروا بنبوة عيسى وانكروا نبوة موسى من الله تعالى وزعموا ان الشياطين ارسلوا موسى الى الناس . وكل دليل يستدل به اليهود على نبوة موسى يلزمهم به صحة نبوة عيسى ومحمد عليهم السلام . فان قالوا انتم اقررتم مَعَنا بنبوته . قيل انما اقررنا بنبوة موسى الذى اقر بنبوة محمد بعده فان لم يكن موساكم مقرا به فليس هو الذى اقررنا به . ولا وجه للكلام مع المانوية فى نبوة موسى مع الخلاف بيننا وبينهم فى حدوث الاجسام وتوحيد الصانع .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى نبوة عيسى عليه السلام

الخلاف فى نبوة عيسى عليه السلام من وجوه : احدها مع المنكرين للنبوات كلها من البراهمة . وقد صححنا جواز صحة النبوة فى الجملة قبل

[١٦] ذكر اولا البراهمة من المثبتين لنبوة ابراهيم عليه السلام .

هذا . والوجه الثانى مع اليهود المنكرين لنبوته مع اثباتهم نبوة الانبياء قبله ووجه الدلالة عليهم فى نبوة عيسى عليه السلام تواتر الاخبار فى وجود اعلامه الناقضة للعادة كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص . وتكذيب اليهود لذلك كتكذيب الدهرية [الصواب النصارى خ] والبراهمة لما تواترت به الاخبار فى معجزات موسى عليه السلام . الوجه الثالث من الخلاف فى عيسى عليه السلام مع النصارى الذين رفعوا عيسى عن درجة النبوة فادعوا انه آله او ابن الآله . ودليل فساد قولهم [ذلك خ] ما قدمناه من الدلائل على حدوث الاجسام كلها وما ذكرناه من الادلة على ان الآله لا يحل الاجساد ولا ينتقل فى الاماكن . وصح بذلك ان عيسى عليه السلام كان عبداً ولم يكن ربا .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

والخلاف فيه مع البراهمة كالخلاف معهم فى سائر الانبياء. والخلاف فيه مع اليهود كالخلاف معهم فى نبوة عيسى عليه السلام . وقد خالفت النصارى ايضا فى نبوته . ودليل صحتها تواتر الاخبار عن معجزاته الناقضة للعادة كالقرآن الذى عجزت العرب عن معارضته بمثله وقد تحدّاهم به مع حرصهم على تكذيبه وكذلك سائر معجزاته مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصى فى يده ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع

الخلق الكثير من الطعام اليسير واقبال الشجرة اليه ورجوعها بامره الى مغرسها ونحو ذلك من الامور الناقضة للعادة الدالة على صدق من ظهرت عليه فى دعواه . ومنكر وجود ذلك كله من اليهود يعارض بانكار من انكر اعلام موسى عليه السلام . ومن ادعى منهم غلبة السحر والمحرمة والحيلة بمنزلة من ادعى السحر والحيله على موسى عليه السلام . والكلام فى بيان وجوه الدلالة من المعجزات يأتى فى مسائل الاصل الثامن من اصول هذا الكتاب ان شاء الله تعالى .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى كون نبينا خاتم الانبياء والرسل عليهم السلام

كل من اقر بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اقر بانه خاتم الانبياء والرسل واقر بتأبيد شريعته ومنع من نسخها وقال ان عيسى عليه السلام اذا نزل من السماء ينزل بنصرة شريعة الاسلام ويحيى ما احياه القرآن ويميت ما اماته القرآن خلاف فرقة من الخوارج تعرف باليزيدية المنتسبة الى يزيد بن أُنَيْسَة فانهم زعموا ان الله عز وجل يبعث فى آخر الزمان نبيا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء ويكون دينه دين الصابئة المذكورة فى القرآن لا دين الصابئة الذين هم بواسط او حرّان وينسخ ذلك الشرع شرع القرآن . وهؤلاء يسألون

[٥] لعلها : والمخرقه والحيلة   [١٤] فى الاصل : انيس

عن حجة القرآن فان انكروها انكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونوظروا فيها لا فى تأبيد شريعته . وان اقروا بالقرآن فقيه ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيّين . وقد تواترت الاخبار عنه بقوله لا نبى بعدى ومن رد حجة القرآن والسنة فهو الكافر .

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى التخصيص والتعميم فى الرسالة

يجوز عندنا ان يرسل الله عز وجل الى قوم دون قوم ويجوز ان يرسل رسولين الى امة واحدة . ويجوز ان يرسل احدهما الى قوم والآخر الى قوم آخرين ويجوز ارسال واحد الى الكافة . واذا ارسل رسولين الى امة واحدة وجب اتفاق الرسولين فى احكام الشريعة . وان ارسلهما الى امتين جاز ان يكون شرع احدهما فى الحلال والحرام غير شرع الآخر ولم يُجَوِّز اختلافهما فى موجبات العقول ودلائلها . وقد كان آدم عليه السلام مرسلاً الى جميع ولده الذين ادركوه . وكان ادريس مرسلاً الى جميع من كان من الناس فى عصره . وكذلك نوح عليه السلام كان مرسلاً الى جميع اهل عصره والى جميع الناس بعد الطوفان الى اوآن النبى الذى كان بعده . وكذلك رسالة الخليل ابراهيم عليه السلام كانت الى الكافة . ونبينا صلى الله عليه وسلم الى الكافة

في عصره ومن بعده من الجن والانس الى القيامة . خلاف قول من زعم من العيسوية انه كان مبعوثاً الى العرب دون بنى اسرائيل . وقلنا لهم قد اقررتم بنبوته والنبي معصوم عن قتال من لا يكون مبعوثاً اليه وقد قاتل اليهود وهم بنو اسرائيل ووضع عليهم الجزية واسترق قوما منهم فدل ذلك على انه كان مبعوثاً اليهم كما كان مبعوثاً الى العرب والعجم .

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى جواز تفضيل الرسل بعضهم على بعض

وقد اخبر الله تعالى بتفضيل الرسل بعضهم على بعض درجات . فمنهم من خصّه بالارسال الى الكافة فكان افضل ممن أُرسِلَ منهم الى امة مخصوصة . ومنهم من كلّمه الله عزوجل بلاواسطة فكان افضل من الذى خاطبه بواسطة . ومنهم من خصّه بالابتداء . ومنهم من خصّه بالخاتمة . وكما تفاضلوا فى الدنيا فى مراتب النبوة كذلك يكون تفاضلهم فى درجات الثواب فى الجنة . وزعم قوم من غلاة الروافض ان الانبياء والائمة متساوون فى الدرجات ولكل منهم فى دوره من الفضل ما للآخر فى دوره . وخلاف هؤلاء غير معدود فى احكام الشريعة لالحادهم فى صفات الائمة .

[١٠] فى الاصل : فكان من الذى خاطبه بواسطة .

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى تفضيل نبينا على سائر الانبياء

زعم قوم من منتحلى الاسلام ان نبينا صلى الله عليه وسلم لم يكن افضل من ابراهيم ولا من نوح ولا من آدم عليه السلام لان هؤلاء الثلثة آباءه وامتنعوا من تفضيل الابن على الاب وفضّلوه على موسى وعيسى وكل نبى لم يكن اباً له . وقياسهم يقتضى ان لا يكون افضل من ادريس ولا من اسماعيل لانهما ابواه . وزعم ضرار انه لم يكن بعض الانبياء افضل من بعض . واستدل من رأى تفضيله على سائر الانبياء عليهم السلام ، بقوله : انا سيد ولد آدم ولا فخر ، آدم ومن دونه تحت لوائى . وبقوله : لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعى . وقالوا ان الكرامات التى خص بها الانبياء قد خص نبينا صلى الله عليه وسلم من اجناسها بما هو اعظم منه . وذلك ان الريح إنْ سُخِّرَتْ لسليمان فقد سخر له البراق وهو افضل من الريح . وان انفجرت الحجارة لموسى بالماء فليس ذلك باعجب من نبوع الماء من بين اصابع النبي صلى الله عليه وسلم لوضوء جيشه . وليس مشى عيسى على الماء باعجب من مشى النبى صلى الله عليه وسلم فى الهواء عند المعراج . وكذلك كل معجزة لغيره فله من جنسها ما هو اعجب منها . وقد خص بمعجزات سماوية كانشقاق القمر ورجم الشياطين بالنجوم وجعلت شريعته مستنبطة من كتابه .

والكلام فى استقصاء معجزاته يقتضى كتاباً مفرداً . وفيما ذكرناه منها تنبيه على ما اردناه من تفضيله .

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى تفضيل الانبياء على الملائكة

جميع [اجمع خ] اصحاب الحديث على انّ الانبياء افضل من الملائكة الا الحسن بن الفضل البجلى فانه فَضَّلَ الملائكة عليهم . واختلفت القدرية فى هذا الباب : فقال بعضهم ان الانبياء افضل من الملائكة الذين عصوا ربّهم كهاروت وماروت وابليس وجعلوا ابليس من جملة الملائكة. واما الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ، فهم افضل من الانبياء . وقال اكثرهم ان الملائكة افضل من جميع الناس وزعموا ان هاروت وماروت كانا علجين من بابل وان ابليس كان من الجن . وهؤلاء يقتضى قياسهم ان يكون زبانية النار افضل من الانبياء عليهم السلام . وقد استدلوا بقوله تعالى : لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّهِ وَلاَ الْمَلاَئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ . وهذا لا يقتضى تفضيلهم على عيسى عليه السلام لان مثل هذا الكلام قد يُخبَرُ به عن المتساويين فيقال : ان زيدا لا يرضى بكذا ولا عمرو . على ان الآية تقتضى

[١٣] سورة النساء ، آية ١٧٢

ان لا يكون المسيح افضل من جميع الملائكة وان كان افضل من كل واحد منهم كما لا يكون الواحد اعلم من جميع علماء الارض وان جاز ان يكون اعلم من كل واحد منهم .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى تفضيل الانبياء على الاولياء

زعم قوم من الكرّامية ان فى الاولياء من هو افضل من بعض الانبياء . وزعم جُهّالُهم ان زعيمهم ابن كرام كان افضل من عبدالله ابن مسعود ومن كثير من الصحابة . وزعم بعض غلاة الروافض ان الامام افضل من النبي . وكان هشام بن الحكم الرافضى يشترط العصمة فى الامام ويجيز الخطأ على النبي صلى الله عليه وسلم . ويزعم انه عصى ربه فى اخذ الفداء من اسارى بدر غير ان الله تعالى غفر له ذلك . وفى هذا تفضيل منه للامام على الرسول . وقال اهل الحق ان كل نبي افضل من جميع الملائكة تفضيله على من دونهم اولى .

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى بيان عصمة الانبياء عليهم السلام

اجمع اصحابنا على وجوب كون الانبياء معصومين بعد النبوة

[١٣] لعله : فتفضيله على من دونهم اولى .

عن الذنوب كلها . واما السهو والخطأ فليسا من الذنوب فلذلك ساغا عليهم . وقد سهى نبينا صلى الله عليه وسلم فى صلوته حتى سلم عن الركعتين ثم بنى عليها وسجد سجدتى السهو . واجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة . وتأولوا على ذلك كل ما حكى فى القرآن من ذنوبهم . واجاز ابن كرام فى كتابه [كتبه خ] الذنوب من الانبياء من غير تفصيل منه . ولاصحابه اليوم فى ذلك تفصيل ويقولون يجوز عليهم من الذنوب ما لا يوجب حدا ولا تفسيقا . وفيهم من يجيز الخطأ فى التبليغ ويزعم انه اخطأ عند تبليغ قوله : وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرٰى ، حتى قال تلك الغرانيق العلى شفاعتها ترتجى . وقال اصحابنا ان ذلك كان من القاء الشيطان فى خلال قراءة النبى صلى الله عليه وسلم فظنه المشركون من قراءته . واختلفت القدرية فمنهم من قال ان ذنوب الانبياء خطأ من جهة التأويل والاجتهاد ولم [ولن خ] يجوز عليهم ان يفعلوا ما علموا انه ذنب قصدا . وقالوا فى آدم انه قيل له لا تأكل من هذه الشجرة فظن الشجرة بعينها واكل من شجرة اخرى من جنسها واراد الله جنسها فاخطأ فى التأويل وهذا تأويل الجبائى . وقال ابنه ابو هاشم ان ذلك كان ذنبا منه . ثم قال ابو هاشم يجوز عليهم الصغائر التى لا تنفر . وقال النظّام وجعفر بن مبشر ان ذنوبهم على السهو والخطأ وهم مأخوذون بما وقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن اممهم . وقال اصحابنا لا معنى لدعوى القدرية

[٨] سورة النجم ، آية ٢٠

عصمة الانبياء ولا يصح لهم على اصولهم ان يقولوا ان الله عصمهم عن شىء من الذنوب لانه قد فعل بهم ما فعله بسائر المكلفين من النكير والعذر [من التمكين والقدرة خ] كلها عندهم يصلح للطاعة والمعصية . وانما هم عصموا انفسهم عن المعاصى وليس لله فى اعتصامهم تأثير . وانما يصح عصمتهم على اصولنا اذا قلنا ان الله عز وجل اقدرهم على الطاعة دون المعاصى فصاروا بذلك معصومين عن المعاصى .

الاصل الثامن من اصول هذا الكتاب فى المعجزات والكرامات

وفى هذا الاصل خمس عشرة مسئلة . هذه ترجمتها : مسئلة فى بيان معنى المعجزة والكرامة . مسئلة فى بيان اقسام المعجزات . مسئلة فى بيان ما يحتاج اليه النبى من المعجزة . مسئلة فى بيان من يجوز ظهور المعجزة عليه . مسئلة فى الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء . مسئلة فيما يجب فيه قبول قول النبى . مسئلة فى ان المعجزات كلها من الله تعالى دون غيره . مسئلة فى كيفية الاستدلال بالمعجزة على صدق صاحبها . مسئلة فى بيان طرق العلم بمعجزات الانبياء . مسئلة فى بيان معجزة كل نبى على التفصيل . مسئلة فى بيان معجزات موسى وصحة نبوته . مسئلة فى بيان معجزة عيسى وصحة نبوته . مسئلة فى معجزة نبينا وصحة

[٢] من النكير والعذر ... كلها ... هكذا فى الاصل . فليتأمل . لعله وكلاهما

نبوته . مسئلة فى وجوه اعجاز القرآن . مسئلة فى كرامات الاولياء . ونحن نذكر فى كل مسئلة منها مقتضاها ان شاء الله تعالى .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان معنى المعجزة والكرامة

المعجزة فى اللغة مأخوذة من العجز الذى هو نقيض القدرة . والمعجز فى الحقيقة فاعل العجز فى غيره وهو الله تعالى كما انه هو المُقْدِر لانه فاعل القدرة فى غيره . وانما قيل لاعلام الرسل عليهم السلام معجزات لظهور عجز المُرْسَل اليهم عن معارضتهم بامثالها . وزيدت الهاء فيها فقيل معجزة للمبالغة فى الخبر عن عجز المرسل اليهم عن المعارضة فيها كما وقعت المبالغة بالهاء فى قولهم علامة ونسابة وراوية . وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين : ظهور امر خلاف العادة فى دار التكليف لاظهار صدق ذى نبوة من الانبياء او ذى كرامة من الاولياء مع نكول من يتحدى به عن معارضة [مثله خ] . وانما قيدنا هذا الحد بدار التكليف لان ما يفعله الله تعالى يوم القيامة من اعلامها على خلاف العادة فليست بمعجزة لِاَحَدٍ . وانما شرطنا فى الحد خلاف العادة لان المعتاد من الافعال يشترك فى دعواها الصادق والكاذب . وانما اشترطنا فيه اظهاره لصدق نبى او ولى لجواز ظهور ما يخالف العادة على مدعى الالهية فلا يكون دلالة على صدقه كالذى يظهر على الدجال فى آخر الزمان .

وصورتُهُ كافية فى الدلالة على كذبه فلا ضرر فى ظهور ما يخالف العادة عليه . وللمعجزة عندنا شروط . احدها ان تكون من فعل الله عز وجل او ما يجرى مجرى فعله وان لم يكن فى نفسه فعلا . والشرط الثانى ان يكون ناقضا للعادة فيمن هو معجز له وحجة عليه . والشرط الثالث ان يتعذر على المتحدّى به فعلُ مثله فى الجنس او على الوجه الذى وقع التحدية عليه . والشرط الرابع ان يكون مطابقا لدعوى من ظهرت عليه على وجه التصديق . فامّا إنْ شهدت بتكذيبه فهى خارجة من هذا الباب . والشرط الخامس ان لا يتأخر عن دعواه تأخرا يعلم انه لا يتعلق بها . والشرط السادس ان يكون ذلك فى زمان التكليف كما بيناه قبل هذا .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى بيان اقسام المعجزات

ان المعجزات على الاعداد كثيرة الامداد غير انها فى الجملة نوعان : احدهما وجود فعل غير معتاد مثله . والثانى تعجيز الفاعل بشىء معتاد عن فعل مثله ، كمنع زكريا عن الكلام ثلث ليال بعد ان كان معتاداً له للدلالة على صحة ما بُشِّرَ به من الولد . وما كان منها على الوجه الاول فضربان : احدهما لا يدخل تحت قدرة من هو معجزة له وفيه ولا تحت قدرة غيره من الخلق ولا يقدر عليه غير الله عز وجل وذلك مثل اختراع الاجسام والالوان والحواس واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص

ونحو ذلك . والضرب الثانى منه لا يدخل تحت قدرة من هو معجزة فيه وله ، على الوجه الذى اظهره الله تعالى عليه وان دخل مثل ابعاضه وجنسه تحت قدرة العباد بان يكتسبوه فى انفسهم ويستحيل منه فعله فى غيرهم لقيام الدلالة عندنا على ابطال التولد . وهذا مثل الكلام المنظوم نظم القرآن فى فصاحته وبلاغته المفارقة لبلاغات البلغاء وان كانت جنس العبارات ومفردات الالفاظ وبعض انواع التركيب منها مقدوراً للعباد . وزعم القائلون بالتولد من القدرية ان المعجزة يجب ان لاتدخل تحت قدرة من يتحدى بمثله على الوجه الذى يفعله الله عز وجل واجاز [واجازوا خ] كونه مقدورا على ذلك الوجه لمن ليس بمعجز له ولا هو متحدى بمثله وان من لايتحدى بمثله قد يقدر على فعل مثله فى غيره كما يفعله الله عز وجل فى ذلك المحل . وهذا باطل عندنا لقيام الدلالة على بطلان التولد . وزعمت القدرية ان العباد قادرون على مثل القرآن فى الفصاحة والنظم غير انهم كانوا عند التحدى به مصروفين عن فعل ذلك . وزعمت القدرية ايضا ان قلب المدن والزلازل من فعل الله عز وجل عند التحدى بها معجز لمن يتحدى بمثله وهو متعذر عليه او ممنوع منه وان صح ان يقدر عليه غيره من الخلق كالملائكة ، فلا يكون معجزة [معجزاً خ] لهم . وهذا من قولهم مبنى على التولد وهو عندنا باطل . وليس لاحد من الجن والملائكة قدرة على فعل يفعله فى غيره .

[٣] لعله : ويستحيل منهم فعله .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى بيان ما يحتاج النبى اليه من المعجزة

النبى لا بُدّ له من اظهار معجزة تدل على صدقه . فاذا اتى بها وبانَ لقومه وجه الاعجاز فيها لزمهم تصديقه وطاعته ولم يكن لهم مطالبته بمعجزة اخرى . فان طالبوه باخرى فان شاء الله عز وجل اظهر الاخرى توكيداً للحجة عليهم وان شاء عاقبهم على ترك الايمان بمن قد دلت المعجزة على صدقه . والمعجزة الواحدة كافية فى الدلالة على صدقه ومن لم يؤمن به بعدها استحق العقاب .

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى بيان من يجوز ظهور المعجزة عليه

كل من كان صادقا فى دعوى النبوة فجائز ظهور معجزة تدل على صدقه . وكل كاذب فى دعوى النبوة لا يجوز ظهور معجزة التصديق عليه ويجوز معجزة ظهور التكذيب عليه . وذلك بان يدعى المتنبي الكاذب ان معجزته نطقُ اصبعه او نطق شجرة من الاشجار فيُنْطِقُ الله تعالى ما ادعى الكاذب نطقَه بتكذيبه او نَطَقَ عليه خلاف دعواه . مثل ان يدعى ان الله تعالى يخرج له من جوف الحجر اسدا يفترس منكر نبوته فيخرج الله تعالى اسدا يفترس ذلك المدعى ويقتله .

[١٣] الاظهر : ظهور معجزة التكذيب عليه

او يظهر عليه امرا ينقض العادة ويُقدِرَ بعضَ خصومه على معارضته بمثلها فى حال دعواه فيها فيعلم بذلك انه كاذب فى دعواه الرسالة . هذا كله فى دعوى النبوة . فاما من يدعى الربوبية فان صورته دالة على حدوثه وعلى كذبه فى دعواه فلا يضر العبادَ ظهورُ ماينقض العادة عليه، كما روى من قصة الدجال وما يظهر عليه فى آخر الزمان من نواقض العادات . وليس كذلك النبي والمتنبي لان الصورة لا توجب تميزا بينهما فلابد فيها من علامة ناقضة للعادة تكون مع الصادق دون الكاذب ليقع بها التميز بينهما .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء

اعلم ان المعجزات والكرامات متساوية فى كونها ناقضة للعادات . غير ان الفرق بينهما من وجهين : احدهما تسمية مايدل على صدق الانبياء معجزة وتسمية مايظهر على الاولياء كرامة للتمييز بينهما . والوجه الثانى ان صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها ويتحدى بها خصومه ويقول ان لم تصدقونى فعارضونى بمثلها . وصاحب الكرامة يجتهد فى كتمانها ولا يدعى فيها . فان اطلع الله عليها بعض عباده كان ذلك تنبيها، لما اطلعه الله تعالى عليها، على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده او على صدق دعواه فيما يدعيه من الحال . وفَرْقٌ ثالث وهو

[٢] هكذا فى الاصل ، لعله : بمثله فى حال دعواه فيه

ان صاحب المعجزة مأمون التبديل معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه . وصاحب الكرامة لا يؤمن تبدل حاله فان بلعم ابن باعورا اوتى من هذا الباب ما لم يؤت غيره ثم ختم له بالشقاء . وانكرت القدرية كرامات الاولياء لانهم لم يجدوا فى اهل بدعتهم ذا كرامة فانكروا ما حُرِمُوه بشؤم بدعتهم وظنوا ان اجازة ظهور الكرامة للاولياء يقدح [يطعن خ] فى دلالة المعجزة على النبوة . وقلنا لهم ليست دلالة المعجزة مقصورة على النبوة . وانما هى دلالة الصدق فتارة تدل على الصدق فى النبوة وتارة تدل على الاخلاص والصدق فى الحال وعلى انه لا رياء فيها . فان قيل اجيزوا على هذا القياس ظهورها على الفاسق للدلالة على صدقه فى بعض ما يصدق فيه . قيل ان اظهر الله له علامة تدل على صدقه وبراءة ساحته مما يقذف به جاز ذلك وسميناها حينئذ مغوثة [معونة خ] . فالمعجزات للانبياء والكرامات للاولياء والمغوثات [والمعونات خ] لسائر العباد .

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى بيان ما يجب فيه قبول قول النبى

زعمت الاباضية وكثير من الخوارج ان نفس قول النبي صلى الله عليه وسلم انا نبى ودعوته الى ما يدعو اليه حجة ولا يحتاج عليها الى بينة وبرهان وعلى قومه قبول قوله وان لم يأت ببرهان، فمن لم يقبله كفر . وقد سرقت

الكرّامية هذه البدعة من الاباضية فزعمت ان كل من سمع قول الرسول او سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته لزمه الاقرار والتصديق به سواء علم برهانه وحجته اولم يعلمها . وقال ثمامة واتباعه من القدرية لايحتاج النبي فى الحجة على نبوته الى اكثر من سلامة شرعه وما يأتى به، من التناقض فيه . وقال اصحابنا ان سلامة معجزته عن المعارضة دليل على صحته. واما سلامة شرعه عن التخليط والنقض فيه فلا يدل على صحته لان الكاذب لو شرع شرعا وطرد فيه قياسه لم يجب به تصديقه ولابد من علامة تدل على صدقه ليجب بها اتباعه . ولو جاز تقليده فى دعواه من غير برهان لم يكن لنا دلالة على كذب الكاذب فى دعوى النبوة اذا لم يكن معه برهان صحتها . وهذا باطل فما يؤدى اليه مثله .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى ان المعجزات كلها من الله تعالى دون غيره

قال اصحابنا ان اكثر المعجزات من افعال الله تعالى لا يقدر على جنسها غيره كاحياء الاموات وابراء الاكمه والابرص وقلب العصا حية وفلق البحر وامساك الماء فى الهواء وتشقيق القمر وانطاق الحصى واخراج الماء من بين الاصابع ونحو ذلك . ومنها ما هو خلق لله اختراعا وكسب لصاحب المعجزة كاقداره انسانا على الطفر [على الصعود خ] الى السماء وعلى قطع المسافة البعيدة فى الساعة القصيرة وعلى اطلاق لسان

الاعجمى بالعربية ونحو ذلك مما لم يجر العادة به . وزعم معمر شيخ القدرية ان المعجزات ليس شىء منها من فعل الله تعالى . لانه قال ان الله خلق الاجسام والاجسام خلقت الاعراض فى انفسها وليست المعجزة حدوث جسم وانما وجه الاعجاز كون الجسم على وجه لم تجر العادة به . وذلك بحصول نوع من الاعراض فيه وليست الاعراض فعلا لله تعالى . وبانَ من هذا ان ليست المعجزات فعلا لله عنده وان الله ما نصب دلالة على صحة نبوة احد من انبيائه . واذا كشفنا عن ضمير معمر فى هذا الباب ظهرلنا ان غرضه ابطال الشريعة واحكامها . وبيان ذلك انا اذا سألناه عن قوله فى القرآن لم يمكنه ان يقول انه فعل الله ، كما قال اخوانه من القدرية ، لدعواه ان الله لم يخلق شيئا من الاعراض . ولم يمكنه ان يقول ان كلام الله صفة من صفاته الازلية ، كقول اصحابنا ، لانه ينفى الصفات الازلية . فلم يمكنه اثبات كلام الله عزوجل لا على معنى الصفة ولا على معنى الفعل . واذا لم يكن له كلام لم يكن له امر ولا نهى ولا خبر ولا شرع ولا حكم . وفى هذا سقوط التكليف عن العباد . وما اراد هذا المبتدعُ غيرَه . وكذلك المعروف بثمامة، فى قوله ان المتولدات افعال لافاعل لها ، ما اراد الا اسقاط التكليف . لان الكلام عنده متولد وليس

---

[١٤] وما اراد هذا المبتدع ... الخ اقول هذا القول ناش عن عدم معرفة مذهب المعتزلة كما ينبغى كما حقق فى شرح المقاصد . ومن اراد فليراجع ثمه .
ولى الدين ابو عبدالله

هو صفة قائمة بالله عنده لنفيه صفاته ولا يصح منه الفعل على التولد فلا يصح على اصله كونه متكلما ولا آمرا ولا ناهيا ولا يكون له على هذا الاصل شرع ولا حكم ولا تكليف . ويكفى المعتزلة بهذين الشيخين منهما خزيا.

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى كيفية الاستدلال بالمعجزة على صدق صاحبها فى دعويه [دعواه خ]

ان العلم بصحة نبوة النبي فرع العلم بصحة المعجزة الدالة على صدقه فى دعواه، اذا لم يضطرنا الله تعالى الى العلم بصدقه . واذا صحت هذه المقدمة وظهر على مدعى النبوة من فعل الله تعالى ما ينقض العادة عند دعوى المدعى رسالته وكان الذى ظهر مطابقا لدعواه وقد سبق العلم بان الله كان سامعا لدعواه عليه ارسالهُ اياه وعالما بها وبمعناها ثم ظهر ما ادعاه عليه عُلِمَ بذلك انه تعالى قصد بذلك تصديقه فى دعواه وصار اظهاره لذلك مطابقا لدعواه بمنزلة [قوله صدقت او قوله لقوم صدق هو رسولى اليكم على وجه يفهم تصديقه له خ] تصديقه له . بل يكون التصديق له بالفعل ابعد من التهمة لان قول القائل لغيره صدقت قد يكون على طريق الاستهزاء والتصديق له بالفعل لا يحتمل وجها سوى التصديق ومثاله فى الشاهد قول مدعى الرسالة من انسان الى غيره : ان كنت رسولك الى فلان فاكتب اليه بخطك بعض الاسرار التى بينك

[٣] . . منها خزياً . هكذا فى الاصل ويحتمل ان يكون ، منهم خزيا .

وبينه او قال له بحضرتها ان كنت امرتنى باخذ وديعتك منه فناولنى خاتمك فاذا فعل ما سأله علم بذلك انه قصد بذلك الفعل تصديقه فى دعواه واقام ذلك مقام قوله صدقت وكان الفعل فى ذلك ابلغ من هذا القول . فهذا وجه دلالة المعجزة على صدق من ظهرت عليه فيما لا يعرف فيه صدقه ولا كذبه الا بدلالة .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى بيان طريق العلم بمعجزات الانبياء

ان الذين شاهدوا معجزات الانبياء عند ظهورها عليهم يعرفون وجه الاعجاز فيها بعجز الخصوم عن معارضتها بمثلها مع حرصهم على التكذيب. واما الذين غابوا عنها فيعرفون وجودها بتواتر الاخبار، الموجبة للعلم الضرورى، عنها. فاذا عرفوا وجودها بالتواتر ولم ينقل اليهم معارضة لها علموا انها كانت فى وقتها معجزة ودلالة على صدق من ظهرت عليه . وانما يخالف فى هذا من ينكر وقوع العلم من جهة الاخبار المتواترة كالسمنية . ووافقنا البراهمة على وقوع العلم بالبلدان والامم الماضية من جهة التواتر وخالفونا فى العلم بمعجزات الانبياء من جهة تواتر الاخبار . والتواتر فيما انكروه كالتواتر فيما اقروا به .

[١] قال له بحضرتها .. فى الاصل مكتوب على وجهين كتب اولا بحضرتها ثم صحح بحضرتهم والظاهر بحضرته .

ومن انكر ذلك توَجّهَ الالزامُ عليه بانكار البلدان التى يدخلها الناس مع تواتر الاخبار عنها [و خ] انكار ابويه وان عرفهما بتواتر الاخبار عنها . وهذا ما لا محيص له منه .

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى بيان معجزة كل نبى على التفصيل

كانت معجزة آدم عليه السلام علمه بالاسماء من غير درس ولا قراءة كتاب . وكانت معجزة نوح الطوفان وخلاصه منه . ومعجزة هود الريح وما كان من شأنها مع قوم عاد . ومعجزة صالح الناقة والصيحة التى دمرت على القوم . ومعجزة ابراهيم عليه السلام النجاة من النار . ومعجزة موسى اليد البيضاء وقلب العصا حية وحل العقدة من لسانه وسائر الآيات التسع التى كانت له . ومعجزة داود تليين الحديد له . ومعجزة سليمان الريح وتسخير الجن والشياطين له . ومعجزة عيسى احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ونحو ذلك . وكذلك كل نبى له معجزة مخصوصة . واجتمعت لنبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم جميع وجوه المعجزات التى تفرقت فى الانبياء كما بيناها فى كتاب الموازنة بين الانبياء .

[٢] الظاهر : بتواتر الاخبار عنهما

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى نبوة موسى ومعجزته

كل من اقر بشريعة من الشرايع اقر بموسى وبنبوته عليه السلام . وزعم مانى ان موسى كان من رسل شياطين الظلمة واقر بنبوة عيسى عليه السلام . وليس لمانى من المقدار ما يُناظَرُ لاجله فى النبوات مع وقوع الخلاف معه فى توحيد الصانع وفى حدوث الاجسام . ومن خالف فى الاصل لم يناظر فى فرعه . على انه لا ينفصل من قول من قال فى عيسى مثل قوله فى موسى . ومعجزات موسى الآيات التسع التى نطق بها القرآن . وتواترُ الخبر عنها كتواتر الخبر عن ظهور موسى ودعوته . ومن ادعى ان ذلك الذى ظهر عليه كان سحرا او مخرقة او حيلة كمن ادعى مثل هذه الدعاوى فى معجزات عيسى عليه السلام .

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى نبوة عيسى ومعجزاته

وانما يناظر فى هذه المسئلة اليهود المنكرون مع اقرارهم بنبوة من قبله . والعلم بمعجزاته من الطرق التى عُلِمَ بها معجزات موسى . ومن طعن فى التواتر عن معجزات عيسى كمن طعن فى التواتر عن معجزات موسى عليه السلام . والنقل فى ان عيسى ظهر له احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص والمشى على الماء كالنقل فى فلق البحر لموسى وقلب

[١٢] لعله : اليهود المنكرون له

العصاحية له ونحو ذلك . ومن ادعى فى احدهما السحر كمن ادعاه فى الآخر مع عدم النقل فى المعارضة .

المسألة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم

ان معجزات نبيّنا صلى الله عليه وسلم فى الاعداد كثيرة الامداد . فمنها بشارات الانبياء به قبله ولذلك اذعن له جماعة من احبار اهل الكتاب مثل كعب الاحبار ووهب بن منبه وقبلهما عبدالله بن سلام وقبله بحيرا الراهب ثم النجاشى وقبله سيف بن ذى يزن . ولسماع شأنه من اهل الكتاب آمن به العيسوية من اليهود ، غير انهم شكوا فى بعثه الى بنى اسرائيل . ومنها الرجوم بالنجوم عند قرب بعثته وذلك كان سبب اسلام قوم من الكهنة . ومنها انشقاق القمر بدعوته وفى ذلك نزل قوله تعالى : اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ . ولو لم يقع ذلك لقال له اعداؤه متى كان هذا ؟ وهذه معجزة سماوية وكانت معجزات من قبله ارضية . ومنها اشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير فى مواضع كثيرة . ومنها نبوع الماء من بين اصابعه لوضوء جيشه وذلك اعجب من خروج الماء من الحجر لموسى عليه السلام . ومنها تسبيح الحصى فى يده حتى سمع الحاضرون . ومنها حنين الجذع اليه حتى التزمه . ومنها مجىء الشجرة بامره ورجوعها

[١٢] سورة القمر ، آية ١

بامره الى مغرسها . ومنها القرآن وهو افضل المعجزات من وجهين : احدهما بقاؤه بعد وفاته ومعجزات غيره لم تبق بعد وفات اصحابها . والثانى استنباط جميع احكام الشريعة منه ولا يُستنبط من معجزة غيره حكمُ الشريعة . والدليل على صحة معجزة القرآن انه تحدى قومه بسورة مثله فلو عارضوه بها لكذبوه . فلما عدلوا عن المعارضة التى لو تمت لدلت على كذبه الى قتاله الذى لو تم مرادهم فيه ، لم يدل على كذبه علمنا انهم انما عدلوا عما يدل على التكذيب الى ما لا يدل عليه ، لعجزهم عما يكون دليلا على ذلك . ولو عارضوه لنقل ذلك لان الذين لايتواطئون على الكذب لا يتواطئون على كتمان ما قد علموه بالضرورة . الاترى انه نقل ما عورض به مما لا يشبهه كقول مسيلمة : والطاحنات طحنا والخابزات خبزا ، فى معارضة : وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحاً . وفى عدم المعارضة دلالة على صحة المعجزة .

المسألة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى بيان وجه اعجاز القرآن

قال اصحابنا الاعجاز فى القرآن من وجوه : منها نظمه العجيب فى البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة فى نظم الخطب والشعر والمزدوج من الكلام ونحو ذلك . ومنها مافيه من الاخبار عن غيوب سالفة وذلك عجيب اذا

[٣] الانسب : ولا استنبط من معجزة غيره   [١١] سورة العاديات ، آية ١

وردت ممن لم يعرف الكتب ولم يجالس اصحاب التواريخ . ومنها الاخبار عن غيوب كانت فى المستقبل كما وقع فى الخبر عنها على التفصيل لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين . وزعم النظام ان الاعجاز فى القرآن من جهة ما فيه من الاخبار عن الغيوب ولا اعجاز فى نظمه . وزعم مع اكثر القدرية ان الناس قادرون على مثل القرآن وعلى ما هو ابلغ منه فى الفصاحة والنظم . وقد اكذبهم الله عز وجل فى ذلك بان تحدى المشركين بان يأتوا بعشر سُوَر مثله مفتريات ولا يكون فى الافتراء تحقيق غيب فدل على انه انما اراد به تحقيق اعجازه من جهة النظم والفصاحة . فان قيل اذا كانت فصاحة القرآن لا يعرفها الا العرب فكيف عرفت العجم وجه الاعجاز فيه . قيل اذا علمت العجم ان العرب اهل اللسان وقد عجزوا عن معارضته فيه علموا كونه معجزا كما ان السحرة لما عجزت عن معارضة موسى فى عصاه عرف غيرها وجه الاعجاز فى العصا وانها ليست بسحر لانها لو كانت سحرا لعارضته السحرة بمثلها . كذلك العجم يعلم ان القرآن لو كان من جنس كلام البشر لقدر على مثله اهل اللغة .

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى كرامات الاولياء

انكرت القدرية كرامات الاولياء على وجه ينقض العادة واثبتها

[١٥] فى الاصل : لقدر على مثله اهل لغة

الموحدون ؟ لاستفاضة الخبر عن صاحب سليمان فى اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف اليه . ومنها رؤية عمر رضى الله عنه على منبره بالمدينة جيشه بنهاوند ، حتى قال : يا سارية الجبل وسمع سارية ذلك الصوت على مسافة زهاء خمسماية فرسخ حتى صعد الجبل وفتح منه الكمين للعدو وكان ذلك سبب الفتح . ومنها قصة سفينة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الاسد . وقصة عمير الطائى مع الذيب حتى قيل له كليم الذيب وقصة اهبان بن صيفى وابى ذر الغفارى مع الوحش وما اشبه ذلك كثير مما حُرِمَهُ اهل القدر بشؤم بدعتهم. وليس فى جوازها قدح فى النبوات لان الناقض للعادة دلالة على الصدق فتارة يدل على الصدق فى دعوى النبوة وتارة يدل على الصدق فى الحال. فان الزمونا مثلها فى بعض الرعايا او فى بعض الفسقة . قلنا ان ظهر عليه شى منها كانت مغوثة له فى محنة يخلصه الله تعالى بها منها ولم نسمها كرامة وصار الخلاف فى التسمية دون المعنى والله اعلم بالصواب .

الاصل التاسع من اصول هذا الكتاب فى بيان معرفة اركان الاسلام

وفى هذا الاصل خمس عشرة مسئلة هذه ترجمتها : مسئلة فى الاركان الخمسة . مسئلة فى تفصيل الركن الاول . مسئلة فى تفصيل الركن الثانى .

[٤] فى الاصل : وفتح منه الكمين على العدو .

مسئلة فى تفصيل الركن الثالث . مسئلة فى تفصيل الركن الرابع . مسئلة فى تفصيل الركن الخامس . مسئلة فى شروط الاركان الخمسة . مسئلة فى شروط الجهاد والاحكام . مسئلة فى احكام المعاملات . مسئلة فى احكام النكاح والفروج . مسئلة فى احكام الحدود . مسئلة فى احكام المحرمات والمباحات . مسئلة فى احكام الاموات فى الميراث . مسئلة فى بيان مأخذ الاحكام الشرعية. مسئلة فى الفرق بين الشرعيات والعقليات. فهذه مسائل هذا الاصل وسنذكر فى كل واحدة منها مقتضاها انشاءالله تعالى .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان الاركان الخمسة

الاصل فيها قول النبى صلى الله عليه وسلم : بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الاالله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت. وجاءت الشريعة بترتيب احكام كثيرة على خمسة [على خمس خ] منها الصلوة المفروضة خمس باجماع السلف عليه . ولا اعتبار فيها بخلاف من قال من الروافض بزياده صلوات مع تركهم كلها . فاما الوتر فهى عندنا سنة وعند ابى حنيفة واجبة وليست بفريضة . ومنها خمسة اركان فَرَضَها الشافعى رضى الله عنه فى الصلوة وهى التكبيرة الاولى وقراءة الفاتحة والتشهد الاخير والصلوة على النبى صلى الله عليه وسلم

[١٥] فى الاصل : عند ابى حفصة .

بعد التشهد والتسليمة الاولى . ومنها ان الزكوات المفروضة تجب فى خمسة اجناس من الاموال . احدها النعم السائمة من الابل والبقر والغنم . وثانيتها الأثمان المطلقة من الذهب والورق . وثالثها الحبوب المقتاتة التى يزرعها الناس . ورابعها من الثمار التمر والزبيب . وخامسها اموال التجارة . ومنها ان اول نصاب الابل خمس ثم فى كل خمس سائمة شاة الى اربع وعشرين فاذا بلغت خمسا وعشرين وجبت فيها بنت مخاض ، انتقل الفرض فيها بعد ذلك الى الابل . ومنها ان نصاب مايجب فيه الزكوة من الحبوب او التمر او الزبيب خمسة اوسق . كل خمس منها ستون صاعا [كل وسق ستون صاعا خ] . ومنها ان اول نصاب الورق فى الزكوة خمسة اواق، كل اوقية اربعون درهما، ثم فيما زاد بحسابه . ومنها ان الصيام خمسة انواع صوم رمضان وصوم القضاء وصوم النذر وصوم الكفارة وصوم التطوع . ومنها ان الغسل يجب من خمسة اشياء من انزال الماء الدافق ومن التقاء الختانين وايلاج فى فرج او دبر ومن انقطاع دم الحيض ومن انقطاع دم النفاس ومن الموت من غير قتل شهادة فى المعركة . ومنها سقوط فرض الجمعة عن خمسة من المكلفين وهم العبد والمرأة والمسافر والمريض والممرض الذى له عذر . ومنها ان دية كل سن للرجل خمس من الابل . وفى موضحة الرجل خمس من الابل وفى احدى انملتى الابهام من اليد او الرجل خمس من الابل.

[١٢] فى الاصل : ان الغسل الحكمى يجب .
[١٤] فى الاصل : ومن انقطاع حكم النفاس .

وفى اصبع المرأة خمس من الابل وفى هاشمتها خمس من الابل . ودية الخطأ من خمسة اصناف من الابل عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة. والسن الخامس [الصنف الخامس خ] اختلفوا فيه : فقال الشافعى عشرون ابن لبون وقال ابو حنيفة عشرون ابن مخاض . وفى الحلقه اخماس كثيرة . منها كل يد خمس اصابع وفى كل رجل كذلك ومنها خمس حواس عليها مدار الادراكات . الخمس من الاجزاء كثير منها فى الركاز الخمس ومنها اخراج الخمس من الغنيمة والفيء ثم وجوب قسمة ذلك الخمس بين اهل الخمس على خمسة اسهم . وفى هذا كله دليل على تشريف الله عز وجل الخمسة من وجوه فلذلك بنى الاسلام على خمسة اركان .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى تفصيل الركن الاول من اركان الاسلام

ان الركن الاول من اركان الاسلام، كما ورد به الخبر، شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله . ولهذه الشهادة شروط منها انها لا تقبل ولا يثاب عليها صاحبها الا اذا عرف صحتها وقالها عن معرفة وتصديق لها بالقلب . فاما اذا اطلقها المنافق الذى يعتقد خلافها فانه لا يكون عند الله مؤمنا ولا ناجيا من عقاب الآخره . وانما يجرى عليه فى الظاهر حكم الاسلام فى سقوط الجزية عنه وفى دفنه فى مقابر المسلمين

وفى الصلوة عليه وخلفه فى الظاهر . هذا كله اذا لم يُظهِر مع نفاقه الباطن بدعة شنعاء فان اظهر بدعة نظر فان كانت بدعته كبدعة القرامطة الباطنية وكبدعة الغلاة من الرافضة الحلولية فانه مرتد يقتل ولا يصلى عليه ويكون ماله فيئا للمسلمين . وان كانت بدعته كبدعة القدرية فان المتكلمين من اصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين اهل السنة ولذلك امتنع الحارث المحاسبى عن غنم ميراث ابيه لان اباه كان معتزليا . وقال الفقهاء من اصحابنا ان قريبه [وارثه خ] السنى يرث منه كما ان اهل الذمة يرث بعضهم بعضا مع اختلافهم فى الاديان . واجمع الفقهاء والمتكلمون من اصحابنا على انه لا يصح الصلوة خلف المعتزلى ولا عليه ولا يحل اكل ذبيحته ولا رد السلام عليه ورأوا [ورووا خ] فى ذلك قول عبدالله بن عمر فى النهى عن ذلك وفى برائته من القدرية . وزعمت الكرّامية ان المنافق المضمر الشرك مؤمن حقا وان ايمانه كايمان جبرئيل وميكائيل والانبياء اجمعين . والكلام عليهم فى ذلك يأتى فى باب الايمان.

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى تفصيل الركن الثانى وهو الصلوة

والصلوة المفروضات خمس وعدد ركعاتها لمن لا يجوز له القصر سبع عشرة ولمن جاز له القصر فى السفر احد عشرة . وهذه الخمس

[١٦] لعله : والصلوات المفروضات

من اسقط وجوب بعضها او اسقط وجوبها كلها كفر . واختلفوا فى وجوب الوتر ولا يكفر من اوجبها ولا من اسقط وجوبها . واختلف الفقهاء فى بعض اركان الصلوة . ومن اسقط ما اختلفوا فى وجوبه منها لم يكفر ومن اسقط وجوب ركن قد اجمع السلف على وجوبه كفر . ولهذا اكفرنا الكرّامية فى قولها ان نية الصلوة المفروضة غير واجبة ونية قبول الاسلام فى الابتداء كافية . وهذا خلاف قول الامة كلها . ومن ترك الصلوة مع اعتقاد وجوبها عليه فقد اختلفوا فيه : فقال احمد بن حنبل انه يكفر بذلك وقال الشافعى يقتل ولا يكون كافرا وقال ابو حنيفة يضرب على ذلك ولا يقتل . فاما اذا استحلّ ترك الصلوة فهو كافر بلا خلاف . وكل من لا يرى الجمعة وصلوة العيد خلف اهل السنة فانا ايضا لا نرى الصلوة خلفه ولا عليه اذا مات وحكمه عندنا حكم المرتدين . والجمعة واجبة عندنا على كل مكلف الا المرأة والعبد والمريض والمسافر والممرض والهارب من ظالم لا يطيقه . والفرايض من الصلوات كلها موقتة ولا يصح شىء منها قبل دخول وقتها . ومن شرط صحة الصلوة الطهارة ودخول الوقت واستقبال القبلة عند الامكان فى فرايضها دون النافلة على الراحلة . وستر العورة عند الامكان . ومن فاتته الفريضة فى وقتها فعليه قضائها . ومن فاتته النافلة فليس عليه قضائها وان كان قضاء بعضها مستحبا .

[١٨] فى الاصل : وان كان قضائها بعضها مستحبا .

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى تفصيل الركن الثالث

والركن الثالث من اركان الاسلام الزكوة . والزكوة التى اجمعوا على وجوبها عَشْرٌ : زكوة البقر وزكوة الغنم وزكوة الزبيب وزكوة التمر وزكوة الحبوب المقتاتة التى يزرعها الآدميون وزكوة التجارة وزكوة الفطر . فمن اسقط وجوب شىء من ذلك كفر الا زكوة التجارة فللاجتهاد فيها مجال . واختلفوا فى زكوة سائر الثمار وفى زكوة الحلى وزكوة الخيل . وللاجتهاد فيها مجال وكذلك الاختلاف فى زكوة البقول والورس والزعفران والعسل . وحكمها مبنى على الاجتهاد . وكل زكوة سوى زكوة الفطر وجوبها بشرطين احدهما كمال النصاب والثانى حؤول الحول عليه . واختلفوا فى اعتبار السوم فى زكوة النعم وفى وجوب الزكوة فى مال الصغير والمجنون . وللاجتهاد فى ذلك وفى كل ما اختلف فيه الفقهاء من مسائل الزكوة ، مساغ .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى تفصيل الركن الرابع من اركان الاسلام

والركن الرابع من اركان الاسلام هو صوم رمضان ولا بُدّ لكل مكلّف من العلم بوجوب صوم رمضان وبوجوب قضائه على

[٣] والزكوة التى اجمعوا على وجوبها عشر . فليتأمل فى العدد .

من افطر فيه لعذر او لغير عذر ولابد له من العلم بوجوب صوم المنذور . فاما الصوم فى الكفارات فانما يعرفه الفقهاء والخواص . ولابد من العلم بان صوم رمضان يكون الدخول فيه برؤية هلاله او باستكمال ثلثين يوما من شعبان . ومن قال من الروافض بالدخول فيه يوم الشك فلا اعتبار بخلافه فى هذا الباب . واليهود يرون وجوب صوم واحد . والنصارى تصوم ثمانية واربعين يوما ابتداءها فيما بين شباط واذار . فاما فروع الصوم واكثر شروطه فمما يختص بمعرفته الفقهاء .

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى تفصيل الركن الخامس وهو الحج

وجوب هذا الركن فى العمر مرة واحدة على من وجد استطاعة . واركانه الواجبة التى لابد منها عند الشافعى اربعة : وهى الاحرام والوقوف بعرفة والطواف والسعى بين الصفا والمروة . ووقت الوقوف ما بين زوال الشمس من يوم عرفة الى طلوع الفجر الصادق من يوم النحر . فمن وقف منها ساعة بها فقد ادرك الحج . واقل ما يجزيه من الطواف فى قول الشافعى سبعة شواط ومن السعى بين الصفا والمروة سبعة اشواط . واختلفوا فى وجوب العمرة : فاوجبها الشافعى وجعل اركانها ثلثة : الاحرام والطواف والسعى . واسقط ابو حنيفة وجوبها .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى بيان شروط الاركان الخمسة

اما الصلوة فمن شرطها الطهارة وستر العورة ودخول الوقت واستقبال القبلة باليقين او بالاجتهاد عند عدم اليقين الا فى حال التحام القتال، فانها تصح على حسب الامكان . وكذلك النافلة على الراحلة سقط فيها فرض الاستقبال . وشروط الطهارة فى الوضوء عند اهل الحديث ستة : منها اركانها الاربعة والنية والترتيب . وللغسل شرطان احدهما النية والثانى ايصال الماء الى كل بشرة ظاهرة وشعر ظاهر . وشروط الجمعة الحرية والذكورة والبلوغ والعقل والاقامة والصحة . وشروط الزكوة فى الغنم حؤول الحول عليها وهى سائمة فى ملك مسلم تام الملك وهو مع ذلك نصاب كامل . وشروط الحج والعمرة وجود الاستطاعة . وهى لمن حضر مكة او ما يتصل بها بالبدن ولمن بَعُدَ عنها بالزاد والراحلة مع امن الطريق .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى شرط الجهاد واحكامه

الجهاد واجب مع اعداء الدين على حسب الوسع والطاقة . واصله وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . والجهاد مع اهل

[٧] فى الاصل : وللغسل الحكمى شرطان .

[٩] الظاهر : وشروط الزكوة فى النعم .

الكفر بالقتال الى ان يؤمنوا بالله وكتبه ورسله ويقبلوا دين الاسلام بكمال اركانه او يقبل الجزية ممن يجوز لنا بذل العهد على الجزية. والجهاد مع اهل البدع بالحجاج اولاً ثم بالاستتابة ثانياً. ومن لم يبلغه دعوة الاسلام فلا يجوز قتله ولا اخذ ماله حتى يُدعى الى الاسلام ويقام عليه الحجة فيه فان لم يقبل ذلك عُومِلَ حينئذ بما يعامل به اهل الكفر. فان قتله قاتل قبل قيام الحجة فقد اختلفوا فيه. واوجب اصحابنا على قاتله الكفّارة وديةً له كما يليق بدية اهل دينه. وعلى الامام سد الثغور واغراء الجيوش واستتابة اهل الردة واهل البدع واقامة الحدود وقسمة الفيء والغنيمة بين المستحقين. واذا وقع النفير العام وجب على جميع المكلفين القيام به. ومتى قام بفرض الجهاد فى ناحيةٍ بعضُ الناس سقط فرضه عن غيره. لان الجهاد من فروض الكفاية.

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى بيان احكام المعاملات

والمعاملات انواع : منها البيوع والرهون والديون والضمان والكفالة والوكالة والحوالة والشركة والوديعة والعارية والصلح والشفعة والهبة والاوقاف والاجارات والمزارعات والمساقاة واحكام الاقرار والتفليس واحكام اللقطة واحياء الموات واقطاع المعادن وسائر الوجوه التى تُكْتَسَبُ منها الاموال فكل ذلك على الاباحة فى الجملة. واختلف العلماء

[٢] لعله : او يقبلوا الجزية ممن يجوز يعنى ان كانوا ممن ... ويجوز ان يكون : او يقبل الجزية من يجوز.

فى تفصيل فروع بعض منها. ومن حَرَّمَ شيئا منها وكان مما قد اجمع سلف الامة على اباحته كفر. ولذلك اكفرنا الاصم فى انكاره صحة عقد الاجارة التى اجمع سلف الامة على جوازها. واكفرناه ايضا فى اجازته الوضوء بالخل كما اكفرناه فى نفى الاعراض. ومن انكر منها ما اختلف العلماء فى جوازه لم يكفر كعقد المساقاة والمخابرة والمزارعة ورد ما عند المفلس من مال البائع ونحو ذلك. وفى عقود المعاوضة لابد ان يكون العوض والمعوض معلومين. وكل عقد كان فيه اجل فلابد من ان يكون الاجل فيه معلوما. ولا يصح شيء من العقود الامن بالغ عاقل كما لا يتوجه التكليف الا على عاقل بالغ. والربوا فى المعاملات حرام. وقد اجمعوا على تحريم الربوا فى ستة اشياء : وهى الذهب والورق والبر والشعير والتمر والملح. واختلفوا فيما سواه فاجرى الشافعى تحريم الربوا فى كل مطعوم. واجراه مالك فى كل مقتات مدخر. واجراه ابو حنيفة فى كل مكيل وموزون. فمن اباح الربوا فى الستة التى ذكرناها كفر. ومن اباحه فى غيرها لم يكفر لاختلاف الامة فيه. وللكلام فى فروع المعاملات وشروطها كتاب مفرد.

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى بيان احكام الفروج

واحكام الفروج كثيرة. منها النكاح والرجعة والطلاق والخلع والظهار والايلاء والعدة واللعان والرضاع والمهر ونفقات الازواج

ونحوها . والفرج لا يستباح الا بنكاح او ملك يمين . وغاية ماينكح الحر من النسوة ، فى قول اكثر الامة ، اربع . واكثر ماينكح العبد ، فى قول الاكثر ، امرأتان . واجمعوا على تحريم نكاح الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت . والجدات يدخلن فى عموم الامهات وبنات الاولاد وان سفلن يدخلن فى جملة البنات . وكذلك عمات الاباء والامهات وخالات الصنفين وبنات اولاد الاخوة والاخوات على هذا القياس . هذا اذا كنّ من النسب واجمعوا على تحريم الامهات والاخوات من الرضاع . واختلفوا فى تحريم العمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت من الرضاع : فاباحهن اهل الظاهر واكثر الخوارج وحرمهن اكثر الامة وذلك هو الصحيح . واجمعوا على تحريم امهات النساء وتحريم منكوحات الاباء وحلايل الابناء بالعقد وعلى تحريم الربايب بشرط الدخول . واجمعوا على تحريم الجمع بين الاختين بالنكاح واختلفوا فى تحريم الاستمتاع بهما بملك اليمين . وكذلك الخلاف فى تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها . فكل من خالف فى شىء مما اختلف فيه سلف الامة من ابواب النكاح فى تحريم امرأة واباحتها وفى شرط قد اختلفوا فيه كشهود النكاح ولفظه والولى لم يكفر . ومن نازع فيما اجمعوا عليه منه كفر . ولذلك اكفرنا الميمونية من الخوارج بان اباحوا نكاح بنات البنات ونكاح

بنات البنين . وزعموا ان الآية اقتضت تحريم نكاح بنات الصلب دون بنات الاولاد . واجمعوا على ان الصداق يجب ان يكون معلوما حلالا فان كان الصداق مجهولا او فاسدا فالنكاح صحيح فى قول الشافعى رضى الله عنه وابى حنيفة ويرجع فى الصداق الى مهر المثل . وفى قول مالك يفسد النكاح بفساد الصداق . فان لم يذكر فى النكاح صداقا صح النكاح بلا خلاف واستقر فيه مهر المثل بالوطئ . والرجعة تكون بعد طلاق رجعى فان كان الطلاق على عوض او كان قبل الدخول او كان ثلثا لم يكن بعده رجعة بلا خلاف . ولفروع احكام الفروج كتب مفردة والغرض من جملتها ان من غيّر منها ما اجمعت الامة عليه عن نص من القرآن او السنة كفر . ومن خالف فى شىء قد اختلف فيه سلف الامة لم يكفر .

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى احكام الحدود على الجملة

ان الحدود نوعان : احدهما حق لله عز وجل كحد الزنا وشرب الخمر . والثانى حق لآدمى كالقصاص وحد القذف . وما كان منها حقا لله عز وجل قد يسقط بالتوبة ومن اقرّ بشىء منها او قامت البينة عليه وجب على الامام اقامته وذلك كحد الزنا وحد الخمر وقطع السارق وقتل المرتد والزنديق . وكل حد كان حقا لانسان فلا يسقط الا بعفو من له الحق

كالقود وحد القذف . وقد اجمعوا على وجوب قتل المرتد ان لم يتب . وانما اختلفوا فى قتل المرتدة اذا ارتدت فاوجب الشافعى قتلها ومنع ابو حنيفة من قتلها ورأى استرقاقها . ويكون مال المرتد اذا قتل اومات على ردّته فيئا وفيه الخمس . وقال ابو حنيفة ما اكتسبه قبل ردّته لورثته المسلمين وما اكتسبه بعد ردّته يكون فيئا . واجمعوا على ان حد البكر الحر فى الزنا جلد مائة . واختلفوا فى تغريبه فرآه الشافعى سنة واباه ابو حنيفة . وان كان الزانى الحر محصنا مسلما رُجِمَ . واختلفوا فى رجم الذمى المحصن فرآه الشافعى واباه ابوحنيفة . واختلفوا فى حد العبد فى الزنا فرآه اكثر الامة نصف حد الحر وزعم داود انه مثل حد الحر ووافقنا فى ان حد الامة نصف حد الحرة . وكذلك حد العبد فى القذف والخمر حد الحر عند الجمهور . والصحيح من مذهب الشافعى ان حد الخمر اربعون للاحرار وللعبد عشرون . واختلفوا فى شرب النبيذ فاوجب الشافعى به الحد سواء كان منه سكر او لم يكن . وقال ابو حنيفة لاحدّ فيه الا اذا سكر منه الشارب . وقطع السرقة معلق بنصاب من حرز بلا شبهة خلاف قول الازارقة بوجوب القطع فى القليل والكثير . ومن اعتبر فيه النصاب اختلفوا فى مقداره : فرآه الشافعى ربع دينار او قيمته ورآه ابو حنيفة مقدار عشرة دراهم . فان كان ذلك فى المحاربة اجتمع فيها قطع اليد والرجل من خلاف . والمحارب اذا قتل واخذ

المال جاز صلبه . وحد القذف ثمانون للاحرار واربعون للعبيد والاماء . واجمعوا على ان الحدود لا تجب على الصبيان والمجانين . واختلفوا فى الاقتصاص من المؤمن بالذمى ومن الحر بالعبد فاسقطه الشافعى واثبته ابو حنيفة . واجمعوا على انه لايقاد الوالد بولده ولا السيد بمملوكه الا اذا قتل ولده غيلة فان مالكاً رأى فيه القود . وهذه جملة لايسع جهلها وفروعه مبسوطة فى كتب الفقه .

المسئلة الثانية عشرة فى المحرمات والمباحات

قال اصحابنا ان احكام الشريعة كلها خمسة اقسام : واجب ومحظور ومسنون ومكروه ومباح . فالواجب كل ما يستحق المكلف بتركه عقابا . والمحظور ما يستحق بفعله عقابا والمسنون ما يثاب فاعله ولايعاقب تاركه . والمكروه مايثاب تاركه ولا يعاقب فاعله . والمباح من افعال المكلفين مالم يكن فى فعله ولا تركه ثواب ولا عقاب . وهذا المعنى حاصل فى افعال الصبيان والمجانين والبهايم ولا يقال لها مباحة . والجواز يجمعها كلها . وقد ورد الامر بالمفروض والمسنون وورد النهى عن المحظور وعن المكروه . ولم يرد بالمباح امر ولا عنه نهى . هذا قول اصحابنا . وزعم ابن الراوندى وطائفة من القدرية ان الامر ما ورد الا بالواجب وان النوافل غير مأمور بها . ويلزمهم على هذا الاصل ان لايكون النوافل طاعات ولو صحت طاعة لم يؤمر بها المطيع لصحت

ايضا معصية لم يُنْهَ عنها العاصى . وزعم بعض المعتزلة البغدادية انا مأمورون بالمباح واعتل بان فاعل المباح يترك به معصية واذا كان منهيا عن المعصية فهو مأمور بتركها . ويلزمه على هذا الاعتلال ان يكون المعصية مأمورا بها لان كل معصية يترك بها فاعلها معصيةً سواها وكل كفر يُتْرَكُ به كفر سواه . واذا بطل هذا القول بطل ما يؤدى اليه .

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى احكام الاموات

وللاموات ثلثة احكام : منها حكم الكفن والمؤنة والغسل والدفن . ومنها حكم الديون والوصايا التى تقضى عنهم . ومنها حكم الميراث عنهم . فاما حكم الكفن والمؤنة فانه اول ما يبدأ به من رأس مال الميت قبل الديون والوصايا ، من غير اسراف ولا تقصير على حسب العرف والعادة فى يساره واعساره . وان تطوع اجنبى بكفنه ومؤنة دفنه ابقاءً لتركته على ديونه لم يُجْبَرْ ورثتُهُ على قبول ذلك . وقيل للمتطوع ان اردت صلة الميت فاقض بعض ديونه . فان لم يكن للميت مال فكفنه ومؤنته على من كان يلزمه نفقته فى حياته فان لم يكن ففى بيت المال . فاما المرأة ذات الزوج فقد قال ابو حنيفة كفنها ومؤنتها على الزوج وقال الشافعى على ذوى الانساب منها . فان لم يكونوا او عجزوا ففى بيت المال . واما حكم الديون فان كانت التركة تفى بالديون ولا يفضل منها شى

[١٠] لعله : من غير اسراف ولا تقتير .

قضيت الديون منها . وان كانت تقصر عن الديون نُظِرَ فان كان صاحب الدين واحدا دفعت التركة اليه بعد الكفن والمؤنة . وان كانوا جماعة نظر فان كان بعضهم اولى من بعض كالمرتهن والمجنى عليه ورادِّ السلعة بالعيب ونحوهم فهو مقدم فيما هو اولى به على غيره . وان كانت ديونهم فى الذمة ولم يكن بعضهم اولى من بعض قُسِمت التركة بينهم على مقادير ديونهم . ولا فرق فى ذلك بين ما ثبت عليه بِبَيِّنَة وبين ما اقر به قبل موته عند الشافعى . وقَدَّمَ ابو حنيفة ما اقر به فى حال الصحة على ما اقر به فى حال المرض . واجمعوا على ان ما اقر به الميت قبل موته مقدم على ما اقر به الورثة بعد موته . فان فضل منهم شىء قُضِىَ به ما اقر به الوارث . واما وصاياه فمحدودة بالثلث فى قول الاكثرين وللورثة رد ما زاد منها على ثلث الباقى من التركة بعد المؤنة والديون . واختلفوا فى عطاياه فى مرضه الذى مات منه فاعتبرها اكثرهم من الثلث وجعلها اهل الظاهر من رأس المال الا العتق فى المرض فانهم قالوا انه من الثلث. والعطايا فى المرض مقدمة على الوصايا ويقدم ، من كل واحدة منهما ، ما قدمه اذا عجز الثلث عن الكل . واما حكم الميراث فعلى حسب ما ذكره اهل الفرائض فى كتبهم غير ان الذين اجمعوا عليه ، الميراث بالفرض والتعصيب . واجمعوا على ان الفروض ستة : النصف والربع والثمن والثلثان والثلث والسدس . واجمعوا على توريث عشرة من الذكور

[١٦] لعله : غير ان الذى اجمعوا عليه ، الميراث بالفرض والتعصيب .

وهم الابن وابن الابن وان سفل والاب والجد من قبل الاب وان علا والاخ من اى وجه كان وابن الاخ لاب وام او لاب والعم لاب وام او لاب وابن العم لاب وام او لاب والزوج والمولى المعتق او عصبة من الذكور . واجمعوا على توريث سبع من الاناث الام والجدة والبنت وبنت الابن والاخت والزوجة ومولاة النعمة . واختلفوا فى ميراث ذوى الارحام وفى مسائل كثيرة من فروع الفرائض . فمن انكر منها شيئا مما اجمعوا عليه كفر . ومن خالف فيما اختلفوا فيه منها لم يكفر .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى بيان مأخذ احكام الشريعة

اعلموا ان العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال وعلى حدوث العالم وتناهيه وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلا وعلى اثبات صانعه وتوحيده وصفاته وعلى جواز بعثة الرسل من غير وجوب لذلك وعلى جواز تكليف العباد . ومنها دلالة على انه لا واجب على احد قبل ورود الشرع . ولو استدل مستدل قبل ورود الشرع على حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعرف ذلك ما كان يستحق به ثوابا . ولو انعم الله عليه بعد معرفته به نعما كثيرة كان ذلك تفضلا منه عليه . ولو كفر انسانٌ قبل ورود الشرع ما كان مستحقا عقابا وان عذبه عليه كان ذلك

عدلا منه كابتدائه بالايلام [بايلام خ] من لاذنب له من الاطفال والبهايم . فاما الاحكام الشرعية فى الوجوب والحظر والاباحة فطريقُ معرفته ورودُ الخبر والامر من الله تعالى فيه بالخطاب او على لسان رسول دلت المعجزة على صدقه . وكذلك العلم بتأبيد نعيم اهل الجنة وتأبيد عذاب الكفرة طريقهُ الخبرُ دون العقل وفى العقل دلالة على جواز ذلك كله . وكذلك بيان ما يجوز اطلاقه على الله تعالى من الاسماء طريقهُ الشرع دون العقل . وطريق المعرفة بالله تعالى فى دار التكليف النظر والاستدلال عليه بدلائل العقول . ووجوب هذا الاستدلال بالشرع . وزعم قوم من الفقهاء ان افعال العقلاء قبل الشرع على الحظر لا يباح شىء منها الا بدلالة شرعية . ويلزمهم على هذا القول ان يكون اعتقاد الحظر على الحظر . وزعم اهل الظاهر ان افعال العقلاء قبل الشرع على الاباحة فلا يحرم شىء منها الا بالشرع . ويلزمهم ان يكون اعتقاد الحظر مباحا وماجاز اعتقاد حظره فهو محظور . واوجبت القدرية الاستدلال والنظر من طريق العقل قبل الشرع من جهة الخواطر وزعموا ان قلب العاقل لا يخلوا من خاطرين احدهما من قبل الله تعالى يدعوه به الى معرفته والاستدلال عليه . والثانى من قبل الشيطان الداعى له الى الكفر . وزعموا ان التكليف يتوجه عليه بهذين الخاطرين . وقيل لهم ان كان [التكليف لا يتوجه الا بهذين الخاطرين فان كان ذلك الشيطان خ]

ذلك الشيطان مكلّفاً وجب تكليفه بخاطرين احدهما من قبل الله تعالى والآخر من جهة شيطان آخر وصار الكلام فى الشيطان الثانى كالكلام فى الشيطان الاول حتى يتسلسل لا الى نهاية من الشياطين والخواطر. وان زعموا ان الشيطان غير مكلف فَلِمَ لعنوه وذموه وسموه عاصيا ظالما مستحقا للعقاب. وان جاز ان يكون الشيطان غير مكلف فهلا جاز ان يكون الانسان قبل ورود الشرع غير مكلف وهذا ما [مماخ] لا انفصال لهم عنه بحمد الله ومَنّهِ. فاذا صح ان الاحكام الشرعية مدركة من الشرع دون العقل فادلة الاحكام الشرعية من الشرع اربعة انواع : القرآن والسنة والاجماع والقياس. والقرآن ادلته مختلفة : نص وظاهر وعموم وخصوص ودليل خطاب ولحن قول وتنبيه بالشىء على غيره وتصريح وتعريض وكناية وتأكيد. وكذلك وجوه الادلة من السنة. وطرق السنة ثلثة احدها التواتر الموجب للعلم الضرورى وبمثله علمنا اعداد الصلوات المفروضة واعداد ركعاتها واكثر اركانها ونحو ذلك كثير. والثانى خبر جار مجرى التواتر بالاستفاضة يوجب العلم المكتسب كالاخبار الواردة فى الرجم والمسح على الخفين وكاخبار الرؤية والحوض والشفاعة وعذاب القبر ونحو ذلك. ولا اعتبار فيه بخلاف اهل الاهواء. والثالث اخبار آحاد توجب العمل دون العلم بشروط : منها اتصال الاسناد ومنها عدالة الرواة ومنها جواز صحة متن الخبر من طريق العقل من غير

استحالة. والقياس الشرعى انواع : منها الجلى الذى يكون الفرع فيه اولى بالحكم من اصله. ومنها القياس الذى فرعه فى معنى اصله ؛ ليس احدهما اولى بالحكم من الآخر. ومنها القياس بغلبة الاشباه والترجيحات. والاجماع المحتج به عندنا اجماع اهل كل عصر على حكم من احكام الشريعة. وفى الادلة الشرعية انواع من الخلاف قد استقصيناها فى كتبنا فى اصول الفقه. وفيما ذكرناه هاهنا كفاية للمبتدى فى الصناعة.

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى وجه الفرق بين العقليات والشرعيات

اعلموا ان الامور العقلية يدل عليها العقل قبل ورود الشرع والاحكام الشرعية لا دليل عليها غير الشرع. والحكم العقلى فى الشىء قد يكون لعينه مثل كون العرض سوادا وكون العرض مفتقراً الى محل. وقد يدل الشىء فى العقل لنفسه على غيره كدلالة الفعل لنفسه على فاعل. وكذلك الفعل لنفسه يدل على قدرة فاعله وعلمه به وارادته له. وقد يكون الشىء فى العقل دليلا على غيره لوقوعه على وجه لو وقع على خلافه لم يكن دليلا عليه كدلالة المعجزة، على صدق من ظهرت عليه، لوقوعها ناقضة للعادة. ولو جرت العادة بمثلها مادلت على صدق الصادق. والادلة الشرعية اما اسم او دليل اسم او معنى مودع فى الاسم.

ومن وجوه الفرق بين العقليات والشرعيات ان ما جاز فيه النسخ والتبديل فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم فهو من جملة الاحكام الشرعية وما لم يجز فيه النسخ والتبديل فهو من الاحكام العقلية . وهذه جملة كافية والحمد لله على كل حال .

الاصل العاشر من اصول هذا الكتاب فى معرفة احكام التكليف والامر والنهى والخبر

يقع فى هذا الاصل خمس عشرة مسئلة . هذه ترجمتها : مسئلة فى بيان معنى التكليف . مسئلة فى بيان اقسامه وانواعه . مسئلة فى شروط التكليف . مسئلة فى بيان ترتيب التكليف . مسئلة فى بيان اوصاف المكلف . مسئلة فى بيان ما يصح ورود التكليف به . مسئلة فى بيان اقسام الخطاب . مسئلة فى بيان وجوه الامر والنهى . مسئلة فى بيان اقسام الاخبار . مسئلة فى بيان العموم والخصوص . مسئلة فى بيان المجمل والمفسر . مسئلة فى بيان احكام المفهوم والدليل . مسئلة فى بيان احكام الافعال . مسئلة فى بيان نسخ الخطاب واثباته . مسئلة فى بيان شروط النسخ وفروعه . فهذه مسائل هذا الاصل وسنذكر فى كل [واحدة منها شروطها ان شاء الله تعالى خ] مسائل هذا الاصل شروطها .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان معنى التكليف

التكليف فى اللغة مأخوذ من الكلفة وهى التعب والمشقة يقال منه تَكَلَّفَ الامر اذا فعله على كلفة ومشقة فهذا اصله فى اللغة . ثم أُطْلِقَ التكليف فى الشرع على الامر والنهى لان المأمور بالفعل يفعل ما أُمِرَ به على كلفة من غير ان يدعوه اليه طبعه . واذا صحت هذه المقدمة فى معنى التكليف قلنا معناه : توجه الخطاب بالامر والنهى على المخاطب ، فان وجد مثل صفة الامر من النائم والمجنون والصبى الذى لا يعقل لم يكن امرا ولا نهيا ولا تكليفا وان وجد مثله من صبى يعقل معناه كان امرا ونهيا وتكليفا ولكن لم يجب به على المخاطب شىء وكذلك تكليف من كلفه غيره فعل معصية لا يجب به شىء . وقد قال اصحابنا ان التكليف الذى يجب به شىء او يحرم به شىء انما هو امر الله تعالى ونهيه . ولا يجب بامر غيره شىء ولا يحرم بنهى غيره شىء . وانما وجب على كل امة طاعة نبيها واتباع امره واجتناب نهيه لان الله تعالى امرهم بذلك . وكذلك لزوم طاعة الابوين فيما أَمَرا به من اجل ان الله تعالى امر بها لا من اجل امرهما ولو لا ايجاب الله ما وجب على احد شىء ولا حرم على احد شىء .

[١٠] الظاهر : تكليف من كلف غيره فعل معصية .

[١٤] وفى الاصل : وكذلك لزوم طاعة ابى يوسف فيما امرا به .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى بيان اقسام التكليف

اختلف اصحابنا فى اقسام التكليف : فنهم من قال ان التكليف مقصور على ثلثة اوجه : امر ونهى وخبر . فالتكليف بالامر كقوله : اَقيمُوا الصَّلٰوة ونحوه والتكليف بالنهى كقوله : لاَ تَفْتَرُوا عَلَى اللهِ كَذِباً . والتكليف بالخبر على ضربين : احدهما فى معنى الامر كقوله تعالى : وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوءٍ . والثانى خبر فى معنى النهى كقوله تعالى : لاَ يَمَسُّهُ اِلاَّ الْمُطَهَّرُون . ومنهم من قصر التكليف على الامر والنهى . فاما الخبر عن وجوب شىء او عن تحريمه فانما حُمِلَ على معناه ، بامر الله تعالى ان يحمل عليه . ومنهم من قصر التكليف على معنى الامر وقال ان النهى انما صار تكليفا لانه امر بترك المنهى عنه وترك ضدّ المأمور بفعله . فهذا بيان اقسام التكليف فى الجملة . وتفصيله ان التكليف على خمسة اقسام : احدها موجب وثانيها محرم وثالثها دليل على ان ما ورد به سنة ورابعها دليل على ان ما ورد به مكروه وخامسها دليل على اباحة ما ورد به من غير وجوب ولا حظر ولا كراهية ولا استحباب . وحقيقة الواجب ما يستحق بتركه العقاب والحرام ما يستحق بفعله العقاب كما بيناه قبل هذا .

[٤] سورة النساء ، آية ٧٨ — [٤] سورة طه ، آية ٦١
[٦] سورة البقرة ، آية ٢٢٧ — [٧] سورة الواقعة ، آية ٧٩
[١٠] فى الاصل : وتركه ضد المأمور بفعله .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى بيان شروط التكليف

ان التكليف عندنا انما يحسن ممن لو ابتدأ بالالم لَحَسُنَ منه . ومن قَبُحَ منه الابتداء بالالم من غير استحقاق فليس له تكليف غيره شيئا الا ان يكون الله قد امره بتكليف غيره . وزعمت القدرية ان حسن التكليف منوط بالتعريض للثواب وانكروا من الله تعالى ابتداءً بايلام لا على شرط ضمان العوض عليه . ومن شرط الامر والنهى عندنا ورودهما ممن هو فوق المخاطب بهما ومن شرطهما ايضا بقاؤهما فى احوال الوجوب والتحريم ولذلك بقى وجوب الفرائض وتحريم المحرمات الى القيامة لان الخطاب، الذى به اوجب الله تعالى الواجبات وبه حرم المحرمات ، باق عندنا . ومن زعم من القدرية ان كلام الله حادث وانه قد فني يلزمه اسقاط وجوب كل واجب واسقاط تحريم كل ما حرّمه . لان سبب الشىء اذا بطل ارتفع حكمه . وان الزمونا فناء اوامر النبى صلى الله عليه وسلم ونواهيه مع بقاء احكامه علينا . قلنا وجوب اتباعه فى ذلك انما وجب علينا بامر الله وامره باق لا يجوز عدمه . وليس من شرط الامر اقترانه بارادة المأمور به . وزعمت القدرية البصرية ان ذلك من شرطه . وزعم الجبّائى ان الامر انما يكون امرا اذ اقترنت به ثلث ارادات : ارادة لحدوثه وارادة لكونه امرا وارادة للفعل المأمور به . وهذا باطل بمن ذكر ان عبده لا يطيعه وكذّبه العبد

فى ذلك فاراد تصديق نفسه فامره بفعل فانه لا يريد منه الامتثال . وصح من هذا جواز الامر بما لا يراد . وليس من شرط الامر تعلقه بالواجب فحسب كما ذهب اليه ابن الراوندى . ويصح عندنا ورود الامر بالنوافل لانها طاعات ولا طاعة الا مأمور بها كما لا معصية الا منهى عنها . فاما المباح فغير مأمور به عندنا . وزعم بعض المعتزلة البغدادية انه مأمور به لانه يُترَكُ به محظورٌ ما . ويلزمه على هذا الاعتلال ان يكون المحظور مأمورا به لانه يترك به محظور آخر وهو ضده . وهذا مما لا انفصال له عنه .

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى بيان ترتيب التكليف

الصحيح عندنا قول من يقول ان اول الواجبات على المكلَّف النظر والاستدلال المؤدى [المؤديان خ] الى المعرفة بالله تعالى وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته . ثم النظر والاستدلال المؤدى [المؤديان خ] الى جواز ارسال الرسل منه وجواز تكليف العباد ماشاء . ثم النظر المؤدى الى وجوب الارسال والتكليف منه . ثم النظر المؤدى الى تفصيل اركان الشريعة ثم العمل بما يلزمه منها على شروطه . واختلفت القدرية فى هذا الباب . فمن زعم منهم ان المعارف ضرورية

[٧] الاولى : محظور آخر هو ضده .   [١٣] المسئلة العاشرة من الاصل السادس فى جواز تخلية العباد من التكليف ، فليتأمل .

زعم ان الله تعالى يخلق فى العاقل علما بكل ما يريد ان يكلفه به من امره فان لم يخلق له علما بشىء لم يكن مكلفا معرفته ولا الاستدلال عليه . واما الذين قالوا منهم بان العلوم بعضها مكتسب فقد اختلفوا فى هذا : فمنهم من قال يلزم العاقل بعد معرفته بنفسه ان يوافى ، بجميع معارف العدل والتوحيد وكل ما كلف الله تعالى بفعله ، فى الحالة الثانية من معرفته بنفسه بلا فصل . فان لم يأت بذلك فى تلك الحالة الثانية من معرفته بنفسه صار عدواً لله كافرا . هذا فيما يعرفه بعقله فاما الذى لا يعرفه الا بالسمع فعليه ان يوافى بمعرفته فى الحال الثانية من حال سماعه للاخبار ولا حجة عليه فيها قبل انتهاء الخبر اليه الذى يقطع العذر . وهذا قول ابو الهذيل . وقال بشر بن المعمر [المعتمر خ] ان الحال الثانية حال فكر واعتبار وعليه ان يأتى بالمعارف العقلية فى الحال الثالثة . وزعم اكثرهم ان المعارف الكسبية لاتصاب [لاتستفاد خ] الا بعد سبر ونظر ولابد فيها من امهال الى مدة يمكن استدراك [استدلال خ] تلك المعارف فيها . وهذا قول الاسكافى وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبى . ويجب على قَوْدِ اصول جماعتهم ان يبطلوا قولهم بان اطفال المؤمنين والكافرين يكونون فى الجنة لان الذين ماتوا اطفالا ماتوا بعد انقضاء مدة كان يمكنهم فيها الاستدلال فاذا لم ينظروا وجب على اصلهم كفرهم واستحقاقهم العقاب وفى هذا بيان مناقضاتهم [فى اصولهم خ] .

[١٠] بشر بن المعتمر ؛ هذا هو الصحيح ولكن النسخة التى بايدينا كثيراً ما يذكر الاسمين معا .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى اوصاف المكلِّف والمكلَّف

ومن شرط المكلِّف الآمر ان يكون حياً وعالماً بما يأمر به . ولذلك لم يكن النائم آمراً ولا ناهياً وان تكلم بصيغة تشبه صيغة الامر والنهى لانه غير عالم بما قاله . ومن شرطه عندنا ان يكون الآمر بالشيء ناهياً عن ضده ولهذا قلنا ان الامر بالشيء نهى عن ضده خلاف قول القدرية ان الامر بالشيء لا يكون نهياً عن ضده . ومن شرط من يأمر عندنا، مع كونه عالما، ان يكون عارفا بان المأمور على وصف معه يصح كونه مأمورا . ومن شرط من يَحْسُنُ الامر منه منا، ان يكون الله قد اذن له فى الامر بما يأمر به وفى النهى عما نهى عنه . واختلفوا فى صفة المأمور فمن اجاز تكليف العاجز وتكليف المحالات قال يجب [بشرط واحد وهو ان يكون خ] ان يكون المأمور كامل العقل ليصح كونه عالما بانه مأمور . ومن احال من اصحابنا تكليف العاجز وتكليف المحالات قال يحتاج المأمور فى حال تضييق الوجوب عليه الى [اربع شرائط الى كمال العقل خ] كمال العقل والى ان يكون قادرا اما على الفعل واما على تركه لكى يصح منه الطاعة بفعل المأمور به او المعصية بتركه . ويجب على هذا القول ان يكون عالما بصفات ما أُمِرَ به وشروطه وفى حكم العالم بذلك من يصح منه النظر المؤدى الى المعرفة . ويجب على هذا القول

[١٧] فى الاصل : وفى حكم العالم بذلك بان يصح منه .

ان يكون الدليل منصوبا على ما كلف به . وقالت القدرية من شرطه ايضا ان يكون قادرا على المأمور به وعلى جنس ضده فى حال ورود الامر . ولم يوجبوا كونه قادرا عليه فى حال وقوعه . وقال اصحابنا بوجوب كونه قادرا على ما امر به فى حال كونه فاعلا له . ولم يوجبوا كونه قادرا عليه قبل ذلك . واوجبوا ايضا كون المأمور قادرا على فعل الارادة للفعل المأمور به . وليس هذا من شرطه عندنا لانه يجوز ان يخلق الله تعالى فيه ارادة ضرورية يريد بها فعل المأمور به .

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى بيان ما يصح ورود التكليف به

قال اصحابنا جائز من الله تعالى ان يأمر بكل ما ورد امره به ولو نهى عما امر به جاز وكذلك لو امر بما نهى عنه جاز . فاذا سُئِلوا على هذا الاصل هل كان جائزاً ان ينهى عن الصلوات والزكوات والصيام قالوا لو نهى عن ذلك لم يكن نهيه عنه اعجب من نهى الحائض والنفساء عن الصلوة ونهى العباد عن الصيام فى عيدى الفطر والنحر وفى الليل ولم يكن النهى عن الحج الى الكعبة اعجب من النهى عن الحج الى البيت الذى هو بمولتان ونحو ذلك . واذا قيل لهم هل كان جائزاً امره بما قد نهى عنه من الكبائر . قالوا قد كان شرب الخمر مباحا فى اول الاسلام ثم حرّمه . وكان نكاح الاخت مباحا فى وقت آدم عليه السلام لانه زوج بناته من بنيه ثم حرّمه

بعد ذلك . واذا قيل لهم هل كان جائزاً ورود الامر بالكفر . قالوا ان اردتم بذلك النطق بكلمة الكفر اجزناه كما اباحها حال التقية والاكراه وان اردتم الامر باعتقاد الكفر لم يجز ذلك لتناقضه . وذلك ان من شرط المأمور معرفته بتوجه امر الآمر عليه ولا يعرف توجه امر الله عليه الا من عرف اللهَ ولا يصح منه الجمع بين معرفة الله وتوحيده وبين اعتقاده الكفر به . فلم يصح ذلك للتناقض والاستحالة . وقد بينا قبل هذا ان الوجوب والحظر والاباحة كل ذلك مستفاد بالشرع دون العقل وان كان العقل دالاً على جواز ورود الشرع . وزعمت القدرية ان الامر لايصح وروده من الآله عز وجل الا بما فيه صلاح المأمور وتعريضه لِاَسْنَى المنازل . وقد تكلمنا عليهم فى هذه المسئلة قبل هذا بما فيه كفاية .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى بيان اقسام الخطاب

قد قسم النحويون الخطاب المفيد من طريق العبارة ثلثة اقسام اسما وفعلا وحرفا جاء لمعنى . وحقيقة الاسم عندهم ما صح اسناد الفعل اليه وما صحت اضافته والاضافة اليه وما صح دخول حرف الجر عليه وكل مادل على معنى مفرد فهو اسم . والفعل لا يصح اضافته ولا دخول حرف الجر عليه ولا يدل على معنى مفرد وانما يدل على معنى وزمان ماض او مستقبل او راهن . والحرف كلمة معناها فى غيرها ولا تدل

بانفرادها على شىء . وقسم اصحاب المعانى الخطاب على اربعة اوجه : امر ونهى وخبر واستخبار . وقالوا ان الطلب والشفاعة داخلان فى صيغة الامر وان لم يجز تسميتهما امرا . والتمنى والتلهف ولفظ النفى والاستثناء والتعجب كل ذلك داخل فى اقسام الخبر . ورد بعض اصحابنا الخطاب المفيد الى ثلثة اقسام : امر ونهى وخبر . وقال الاستخبار طلب الخبر والطلب من فروع صيغة الامر . وقال آخرون من اصحابنا ان الخطاب المفيد كله قسمان : امر وخبر . لان الاستخبار طلب فى صيغة الامر . والنهى عندنا داخل فى ضمن الامر . لان الامر بالشىء نهى عن ضده والنهى عن الشىء امر بضد من اضداده فرجع الخطاب كله الى معانى الامر والخبر .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى بيان وجوه الامر والنهى

اختلفوا فى الامر اذا ورد ممن يلزم المأمورَ طاعتُهُ . فقال مالك والشافعى وابوحنيفة وعامة الفقهاء بان ظاهره يقتضى الوجوب ولا يُحْمَلُ على غيره الا بدلالة . وحملته القدرية على الندب . وقالت الواقفية لا يحمل على وجوب ولا على ندب ولا على غيرهما الا بدلالة . وبه قال ابوالحسن الاشعرى وابن الراوندى . والصحيح عندنا انه للوجوب بظاهره ويصرف بالدلالة عن الوجوب الى وجوه [ثمانيه خ] منها الندب

والترغيب كقوله تعالى : فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً . ومنها الارشاد الى الاحوط كقوله : وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ . ومنها الاباحة كقوله : وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا . ومنها الطلب والمسئلة كقوله : رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا . ومنها التهديد والوعيد كقوله : اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ . ومنها الاهانة كقوله : ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ . ومنها التأديب كامر النبى صلى الله عليه وسلم بعض الناس ان يأكل من بين يديه . ومنها امر التكوين كقوله للشيء : كُنْ فَيَكُونُ . وظاهر النهى للتحريم ولا يصرف الى معنى التنزيه الا بدلالة . ومن توقف فى الامر توقف فى النهى الى ان يَرِدَ ما يُبَيِّنُه . وناقضت القدرية فى فرقها بين الامر والنهى لانها سلمت لنا ان النهى يقتضى تحريم المنهى عنه وزعمت ان الامر لا يقتضى وجوب المأمور به . واختلفوا فى النهى المحرم هل يقتضى فساد المنهى عنه ام لا . فزعمت القدرية انه يقتضى التحريم ولا يدل على الفساد الا بدلالة سواه . وقال جمهور الفقهاء بدلالته على الفساد . وزعم بعض اصحاب الشافعى ان النهى اذا كان لمعنى فى المنهى عنه افسده واذا كان لحق الغير لم يفسده كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة وعن الذبح بالسكين المغصوب والوضوء بالماء المسروق .

[١] سورة النور ، آية ٣٣ — [٢] سورة البقرة ، آية ٢٨٢
[٣] سورة المائدة ، آية ٢ — [٣] سورة المؤمنون ، آية ١١٠
[٤] سورة فصلت ، آية ٤٠ — [٥] سورة الدخان ، آية ٤٩
[٧] سورة يس ، آية ٨٢

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى بيان اقسام الاخبار

الخبر لا يخلو من ان يكون صدقا او كذبا والصدق منه ما وافق مَخْبَرَهُ والكذب منه ما كان خلاف مَخْبَرِهِ . ولا يجوز ان يكون خبر واحد صدقا وكذبا الا فى مسئلة واحدة وهى رجل لم يكذب قط [ثم خ] قال انى كاذب فان هذا الخبر كذب منه وهو به كاذب وصادق من حيث ان الكاذب اذا اخبر عن نفسه بانه كاذب كان صادقا . وفى هذا ابطال قول الثنوية ان فاعل الصدق لا يفعل الكذب وفاعل الكذب لا يفعل الصدق وان النور هو الذى يفعل الصدق والظلام هو الذى يفعل الكذب . فسألناهم عن فاعل الخبر الذى هو صدق وكذب فاى الفاعلين نسبوه اليه بزعمهم لزمهم نسبة الصدق والكذب معا اليه وهذا خلاف قولهم . وصيغة الخبر لا يفترق فيها المُخْبِرون باختلاف احوالهم فى كونه صدقا او كذبا . هذا اصلنا فى هذا الباب . وزعمت الديصانية من الثنوية ان الكذب يصح من غير قصد اليه ولا علم به والصدق لا يصح الا من عالم به قاصد اليه . وزعم المتأخرون من القدرية ان خبر النائم لا يكون صدقا ولا كذبا لانه خالٍ عن قصده . وللكرامية فى هذه المسئلة بِدَعٌ ما سُبِقوا اليها . منها ان بعضهم زعم ان حقيقة الصدق هو الخبر الذى تحته معنى والكذب هو الخبر الذى لا معنى تحته . وزعم المعروف منهم بالشورملى ان الصدق هو الخبر الذى لك ان تخبر به

والكذب ما لا يجوز لك الاخبار به . وزعم ان السعاية والنميمة كذب وان كان على ما اخبر عنه . وزعم بعض الكرّامية ان الصدق هو الخبر والكذب فى صورة الخبر وليس بخبر . وهذه اقوال خارجة عن اجماع المتكلمين قبلهم ولا يستحق الكلام عليها .

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى بيان اقسام العموم والخصوص

العموم ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعانى ومعناه الشمول . ومعنى الخصوص الافراد . وهو على وجهين احدهما يتناول شيئا بعينه والآخر خصوص بالاضافة الى ما هو اعم منه وان كان عموما فى نفسه كالحيوان خصوص فى الاجسام وعموم فى انواعه . والاسماء المحمولة على العموم كثيرة منها اللفظ الموضوع للجمع بلا علامة للجمع وهذا نوعان : احدهما ماله واحد من لفظه كالناس والانس والجن . والثانى ماليس له واحد من لفظه كالخيل والابل والبقر والغنم والنساء . ومنها اسم موضوع للجمع بعلامة الجمع التى هى الواو والنون والياء والنون فى الذكور العقلاء والالف والتاء فى جمع الاناث وما لا يعقل . ومنها اسم الجنس المفرد اذا دخل عليه لام التعريف من غير اشارة الى معهود قد سبق ذكره كقوله : وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا . وقوله :

[١٧] سورة المائدة ، آية ٣٨

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ . ومنها الاسماء المبهمة مثل من وما واين وكيف ومتى واى . ومنها الفاظ يؤكد بها العموم مثل كل واجمعون واكتعون وابصعون . وقد اختلفوا فى صيغة الجمع اذا كانت مطلقة عن قرينة التخصيص منها : فتوقفت الواقفية فيها الى ان يكشف الدليل عن المراد بها من عموم او خصوص وحملها اصحاب الخصوص على ثلثة وتوقفوا فى الزيادة عليها الى ان يكشف الدليل عن المراد بها . وحملها جمهور الفقهاء وكثير من المتكلمين من اصحابنا وغيرهم على العموم فى جنسها ولم يخصوا شيئا منها الا بدلالة . واختلفوا فى اقل الجمع العددى . فزعم اهل الظاهر انه اثنان . وقال الشافعى ومالك وابو حنيفة انه ثلثة . واجمع اصحابنا على جواز تخصيص القرآن بالقرآن وعلى جواز تخصيصه بالخبر المتواتر والخبر المستفيض الذى يجرى مجرى المتواتر . واجمعوا على تخصيص السنة بالقرآن والسنة بالسنة . واما تخصيص القرآن بخبر الواحد فقد اجازه اكثر اصحابنا واباه بعض المتأخرين منهم . والقياس اذا كان جليا او فى معنا اصله جاز تخصيص العموم به . واما القياس الخفى فالخلاف فى تخصيص العموم به كالخلاف فى تخصيص العموم بخبر الواحد .

[١] سورة النور ، آية ٢

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى بيان المجمل والمفسر

قال اصحابنا ان المجمل الذى يحتاج الى تفسير على اقسام [سبعة خ] احدها ان يكون الاجمال واقعا فى الحكم والمحكوم فيه كقول القائل : لفلان فى بعض اموالى حق . فالحق الذى هو الحكم مجمل لانه لا يعلم وصفه ولا مقداره والمال الذى هو المحكوم فيه مجمل ايضا . والقسم الثانى ان يكون الحكم مجملاً والمحكوم فيه معلوما كقوله تعالى : وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ، فالحق مجمل لايعلم وصفه ولا مقداره والمحكوم فيه معلوم وهو الزرع الموصوف بالحصاد . وكذلك قوله : حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ، لان الجزية غير معلوم عن الآية وصفها ومقدارها والمحكوم عليه بالجزية معلوم وهو الكتابى [ومن معناه خ] . والقسم الثالث ان يكون المحكوم فيه مجملا والحكم معلوما كقول الرجل : طلقت احدى نسائى واعتقت احدى ممالكى [مماليكى خ] ، فالحكم معلوم وهو الطلاق والعتق والمحكوم فيه [عليه خ] بالطلاق والعتق مجمل . والقسم الرابع ان يكون الحكم والمحكوم له مجملين والمحكوم عليه معلوما كقوله : وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا ، فالقاتل معلوم وهو المحكوم عليه والولى محكوم له وسلطانه حكمه وهما

[٧] سورة الانعام ، آية ١٤١ [٨] سورة التوبة ، آية ٣٠
[١٢] احدى ممالكى ، هكذا فى الاصل . [١٥] سورة الاسراء ، آية ٣٣

مجملان . والقسم الخامس ان يكون الاجمال فى اللفظ من جهة صلاحه لمعنيين . اجمعت الامة على ان المراد به احدهما كآية القرء لوقوع القرء على الحيض والطهر . لكن لما اجمعوا على ان المراد به احدهما صار مجملا يعلم المراد منه بدلالة سواه . والقسم السادس ان يكون اللفظ فى نفسه معلوما وصار مجملا باستثناء مجمل لحق به كقوله : اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ . ونظيره من السنة قوله صلى الله عليه وسلم : اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حتى يقولوا لااله الاالله فاذا قالوها عَصَمُوا مِنِّى دماءهم واموالَهُمْ اِلَّا بِحَقِّهَا . والقسم السابع ان يكون اللفظ معقول المعنى فى اللغة وضمت الشريعة اليه شروطا كلفظ الصلوة والزكوة والصوم والحج والعمرة ونحوها . فهذه اقسام المجملات فى القرآن والسنة وفى كلام الناس . وكل نوع منها يصير معلوما بدليله الكاشف عن المراد به . ولا يجوز الاستدلال به الا مقرونا بما يدل على المراد به . واذ قد بينا [من] حكم المجمل والمفسر بابا نعطف [فلنعطف خ] عليه بيان حكم المحكم والمتشابه من القرآن . وقد اختلفوا فى ذلك فزعم قوم من القدرية مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد [الى خ] ان المحكمات من القرآن ما فيه من وعيد الفساق بالعقاب والمتشابهات ما اخفى الله عز وجل عن العباد عقابه وقد حرّمه كالنظرة والكذبة

[٥] سورة المائدة ، آية ١

وهى التى لا يعلم تأويلها الا الله اى لايعلم احد هل يقع العقاب على الصغيرة ام لا الا الله . وهذا قول فاسد لانه يوجب ان يكون الآيات التى ليس فيها ذكر وعد ولا وعيد [بين الباب والدار . خ] لا محكمة ولا متشابهة . وزعم الاصم ان المحكمات هى التى احتج الله عز وجل بها على المقرين بوجودها كاحتجاجه على اهل الكتاب بما فى كتبهم من اخبار الامم الماضية وعقابها على عصيانها وكفرها . وكذلك احتجاجه على المشركين بانه خلقهم من الماء ونقلهم من الاصلاب الى الارحام وبانهم يموتون ونحو ذلك مما شاهدوه . والمتشابه ما احتج به على المشركين فى البعث والنشور ونحو ذلك مما يعرف بالنظر والاستدلال فابتغوا فيه الفتنة . وهذا القول ايضا يوجب ان يكون الآيات التى نزلت فى بيان الاحكام لا على طريق الاحتجاج لامحكمة ولا متشابهة . وزعم الاسكافى ان المحكمات كل آية لها معنى لا يحتمل غيره والمتشابه ما احتمل تأويلين او اكثر . واختلف اصحابنا فى ادراك علم تأويل الآيات المتشابهة. فذهب الحارث المحاسبي وعبدالله بن سعيد وابو العباس القلانسى الى ان المتشابه هوالذى لا يعلم تأويله الا الله . وقالوا منها حروف الهجاء فى اوائل السور . وهذا قول مالك والشافعى و اكثر الامة . ومن قال بهذا وَقَفَ على قوله : وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ اِلَّا اللهُ ، ثم ابْتَدَأَ من قوله :

[٥] فى الأصل : بما على المقرين بوجودها   [٩] الظاهر : مما لايعرف بالنظر والاستدلال   [١٧] سورة آل عمران ، آية ٧

وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا . وكان شيخنا ابوالحسن الاشعرى يقول لابد من ان يكون فى كل عصر من العلماء من يعلم تأويل ماتشابه من القرآن . واليه ذهبت المعتزلة ووقفوا من الآية على قوله والراسخون فى العلم والوقف الاول اصح عندنا وبه قال ابن عباس وابن مسعود وأُبَىّ بن كعب. وفى مصحف ابى : وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ اِلَّا اللهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ آمَنَّا بِهِ . وكذلك روى عبدالرزاق عن معمر عن طاوس عن ابن عباس. وفى مصحف ابن مسعود : اِبْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَاِنْ تَأْوِيلُهُ اِلَّا عِنْدَ اللهِ ، ثم قال : والراسخون فى العلم ، برفع الراسخين دون كسره . وكل ذلك تأكيد للوقف الذى اخبرناه [اخترناه خ] وهو ايضا اختيار اكثر النحويين كيحي بن يعمر وابى عبيد [وابى عبيدة خ] والاصمعى وثعلب .

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى بيان المفهوم ودليل الخطاب

مفهوم الخطاب عبارة عما يدل عليه الخطاب ، من حكم ما لا يدخل فى لفظه ، بموافقته [لكن يوافقه خ] فى معناه كقول الله تعالى : فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ومفهومه ان ضربهما وشتمهما اولى بالتحريم. وكذلك

[١] سورة آل عمران ، آية ٧   [٩] لعله : برفع الراسخون دون كسره
[١٦] سورة الاسراء ، آية ٢٣

قوله : فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ، مفهومه ان تنصيف حدالعبد كتنصيف حدالامة . وكل ما لحِقَ الخطابَ فى موافقة حكمه ففهوم الخطاب دليل عليه وان لم يكن منظومه دليلا عليه . واما دليل الخطاب فهو عند اصحاب الشافعى عبارة عن دلالة الخطاب على خلاف حكمه فى غير ماتناوله الخطاب . وذلك ان الخطاب قد يتعلق على عدد وعلى غاية وعلى صفة ؛ فان علق على عدد فتارة يدل على ان مادونه بخلافه كقوله : اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ، دليل على ان مادون القلتين يَنْجس بكل نجاسة وقعت فيه . وتارة يدل على ان مازاد عليه بخلافه كتحديد الحدود دليل على انه لا يجوز الزيادة عليها . واما الصفة فان علق الحكم على الوصف الاعلى كان الوصف الادنى بخلافه كقول النبى صلى الله عليه وسلم : فى سائمة الغنم زكوة ، دليل على ان المعلوفة لا زكوة فيها . وان علق الحكم على الوصف الادنى كان الوصف الاعلى بذلك [الحكم خ] اولى . فلو ورد الخبر بايجاب الزكوة فى المعلوفة لكانت السائمة بوجوب الزكوة فيها اولى . ولهذا قال الشافعى رضى الله عنه ان الله تعالى لما اوجب الكفارة بالقتل خطأ كان العمد بوجوب الكفارة فيه اولى . وان علق الحكم على الغاية دل على ان ماوراءها بخلافها . وقد اتفق اهل الرأى والحديث فى الغاية . وانما منع اهل الرأى دليل الخطاب فى الوصف والسلم .

[١] سورة النساء ، آية ٢٤ [٧] وفى الاصل : دليله ان ما دون القلتين
[١٨] لعله : فى الوصف والاسم .

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الباب [الاصل] فى بيان احكام الافعال [افعال النبى عليه السلام خ]

المقصود من هذه المسئلة معرفة احكام افعال النبى صلى الله عليه وسلم . وهى على عشرة اقسام : احدها ما فعله ممتثلا لامر قد أُمِرَ به كوضوئه وصلوته ونحوهما . وهذا النوع منه تابع للامر فان كان الامر به على الوجوب ففعله على الوجوب وان كان على الندب ففعله على الندب . والثانى ان يكون فعله بيانا لجملة مجملة وهو على الوجوب ان كان ذلك المجمل واجبا وعلى الندب ان أُمِرْنا به ندبا . وهذا كبيانه فى اركان الصلوة واركان الحج بفعله ولذلك قال : صَلُّوا كما رَأَيْتُمُونِى وخُذُوا عَنِّى مَنَاسِكَكُمْ . والثالث ما يفعله من المباحات من اكل وشرب وحركة وقيام وقعود [ونحو ذلك خ] فهو على الاباحة . والرابع قضاؤه بين خصمين فى شىء فهو على الوجوب . والخامس ما فعله بين شخصين على التوسط بينهما فيكون ذلك على الاستحباب . والسادس اقامته للحدود والعقوبات وذلك كله على الوجوب . والسابع ما كان تصرفا منه فى ملك غيره فذلك موقوف على معرفة سببه . والثامن ما كان من بيان فعله بفعله كما روى : ان آخر الفعلين منه ترك الوضوء مما مَسَّتْهُ النار وفيه دليل على نسخ وجوب الوضوء منه . والتاسع تركه انكار ما فُعِلَ بحضرته

فيكون ترك النكير دليلا على اباحته . والعاشر افعاله التى تجرى مجرى القُرَبِ مما ليس فيه نص على حكمه . وقد اختلف اصحابنا فى ذلك : فمنهم من قال انها على الوجوب الا ما عُلِمَ بالدلالة انه اراد به غير الوجوب . ومنهم من توقف فيها ولم يحملها على وجوب ولا ندب ولا اباحة الا بدلالة .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الباب [الاصل خ] فى بيان نسخ الخطاب

وحكم النسخ عندنا على ضربين احدهما نسخ جميع الحكم كنسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين بميراثهم . والثانى نسخ بعض حكم الشيء كالصلوة الى بيت المقدس نسخ منها التوجه [اليه بالتوجه الى الكعبة خ] الى الكعبة . ومعنى النسخ عندنا بيان انتهاء مدة العبادة . فان ورود [ورد خ] الامر بالعبادة يوقت [موقتا خ] بغاية فذلك بيان نهاية وليس بيان انتهاء . وزعم اكثر اليهود ان الامر اذا ورد مطلقا لم يجز ورود نسخ حكمه بعده . واجاز آخرون منهم النسخ من طريق العقل وقالوا انما لم نُقِرَّ [لم نقل خ] بنسخ شريعة موسى عليه السلام لانه اَمَرَنا بالتمسك بها ابداً . وزعم بعض القدرية من اهل عصرنا انه ليس فى القرآن آية منسوخة ولا آية ناسخة وهو ابو مسلم الاصبهانى ولا اعتبار بخلافه فى هذا الباب مع تكذيبه لقول الله تعالى : مَا نَنْسَخْ

[١٧] سورة البقرة ، آية ١٠٦

مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِهَا . ومن انكر جواز النسخ عقلا زعم انه يوجب البداء وان يكون القبيح حسناً والعدل جوراً . وهذا غلط منهم لان الذى يجوز عليه البداء من خفى عليه العواقب فاما عالم الغيوب فانه اذا امر بشيء مطلقا ثم نسخه عَلِمْنا بنسخه ان مراده بالامر الاول انما كان الى الوقت الذى نهى عن فعل مثله ولم يظهر له شيء كان مستورا عنه ولم ينه فى الثانى عما امر به فى الاول وانما نهى عن فعل مثله فلم يكن الطاعة معصيةً ولا العدل جوراً ولكن ما كان طاعة فى وقت صار مثله بعد النسخ معصية وهذا غير مستحيل فى العقل .

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى بيان شروط النسخ

شروط النسخ كثيرة منها ان يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ . فان كان توقيت العبادة مُبَيَّناً فى الامر بها فليس توقيتها نسخاً لها [بل هو بيان نهاية خ]. وان كان الحكم معلقا بغاية مجهولة كان بيان تلك الغاية بعدها نسخا [كقول الله : حَتّى يَتَوَفّٰيهُنَّ الْمَوْتُ خ] كما لو قال : افعلوه الى ان انسخه عنكم . ومنها ان لا يُعْلَمَ المنسوخ الا بنص يَرِدُ فيها . فاما الغاية التى يعلم سقوط الفرض عندها بلا نص فليست بنسخ ولذلك لم يكن سقوط الفرض بالعجز والموت نسخا له . ومنها ان يكون الناسخ

[١٣] سورة النساء ، آية ١٥ . النسخ انما هو فى بيان قوله : او يجعل الله لهن سبيلاً .

والمنسوخ فى رتبة واحدة من جهة ايجاب العلم والعمل | او العمل خ] او يكون [ولم يكن خ] الناسخ اقوى فى ذلك من المنسوخ [فان كان مما يوجب العلم والعمل كان الناسخ ايضا مثله وان كان المنسوخ موجبا للعمل دون العلم جاز نسخه بما يوجب العمل وكان نسخه بما يوجب العلم والعمل اولى بالجواز خ] فعلى هذا الاصل يجوز نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة بالقرآن . واختلفوا فى نسخ القرآن بالسنة فاجاز اصحاب الرأى نسخه بالسنة المتواترة . ومنع اصحاب الشافعى من نسخ القرآن بالسنة . ويجوز نسخ خبرالواحد بمثله وبالمتواتر ولا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد ويجوز بمثله . ولا يجوز نسخ شىء من القرآن والسنة بالقياس . واجمع الفقهاء على جواز تخصيص العموم بالقياس الجلى اِلاّ من لايقول بالقياس . واختلف اهل القياس فى تخصيص العموم بالقياس الخفى فاجازه اكثرهم واباه قوم منهم والجواز اصح .

الاصل الحادى عشر من اصول هذا الكتاب فى معرفة احكام العباد فى المعاد

هذا الاصل مشتمل على خمس عشرة مسئلة هذه ترجمتها : مسئلة فى اجازة فناء الحوادث . مسئلة فى بيان كيفية الفناء على ما يفنى . مسئلة فى اجازة اعادة ما يَفنى . مسئلة فى نفس ما يصح اعادته . مسئلة فى بيان

ما يعاد من الاجسام والارواح . مسئلة فى بيان ما يعاد من الحيوانات . مسئلة فى ان الاعادة هل هى واجبة ام جائزة . مسئلة فى خلق الجنة والنار . مسئلة فى دوامهما ودوام ما فيهما . مسئلة فى ان الله تعالى فاعل نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار . مسئلة فى ان الله قادر على الزيادة فى النعيم والعذاب. مسئلة فى تعويض البهايم فى الآخرة . مسئلة فى حكم اهل الوعيد ومن يُرَدْ عذابه . مسئلة فى اثبات الشفاعة . مسئلة فى اثبات الحوض والصراط والميزان وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وما يجرى مجرى ذلك . فهذه مسائل هذا الاصل وسنذكر فى كل واحدة منها مقتضاها ان شاء الله تعالى .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى اجازة فناء الحوادث

اجاز اصحابنا واكثر الامة فناء جميع العالم جملة وتفصيلا وقالوا ان الذى خلقها قادر على افناء جميعها وقادر على افناء بعضها . وهذا التجويز انما هو فى الاجسام فاما فى الاعراض فكل عرض واجبٌ عدمُهُ فى الثانى من حال حدوثه لاستحالة بقائه عندنا . وخالفنا فى هذه الجملة فِرَقٌ : احديها الدهرية القائلة بقدم الاجسام فانهم احالوا عدمها كما احالوا حدوثها . والفرقة الثانية فرقة اخرى من الدهرية احالوا عدم الاعراض كما احالوا عدم الاجسام وزعموا ان الاعراض مجتمعة فى الاجسام اذا ظهر بعضها فى الجسم كَمُنَ فيه ضده . وقد بيّنا بطلان قول هاتين

الفرقتين فى ابواب حدوث العالم . والفرقة الثالثة فرقة ضالة انتسبت الى الاسلام واقرت بحدوث الاجسام وانكرت جواز عدمها وزعمت انها لاتفنى وانما تتغير من حال الى حال باختلاف الاعراض عليها . وهذا قول حكاه ابن الراوندى عن الجاحظ وبه قال قوم من الكرامية . وزعم اكثرهم ان الحوادث التى تحدث، بزعمهم، فى القديم لايجوز عدم شىء منها . وفى هذا تصريح بان الله يُحدِث شيئا ولا يقدر على افنائه . فقلنا كل ما صح حدوثه صح عدمه بعد حدوثه كالاعراض التى فى الاجسام . فان سألونا على هذا عن فناء الجنة والنار قلنا ان فناءهما جائز فى العقل وان قلنا بدوامهما من طريق الخبر والشرع .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى كيفية فناء ما يفنى

اجمع اصحابنا على ان الاعراض لا يصح بقاءها فان كل عرض يجب عدمه فى الثانى من حال حدوثه . واختلفوا فى كيفية فناء الاجسام : فقال ابو الحسن الاشعرى ان الله يُفنِي الجسم بان لايخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد ان يكون فانيا فيه . لان الباقى عنده يكون باقيا ببقاء فاذا لم يخلق الله البقاء فى الجسم فَنِىَ . والى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو . وقال شيخنا ابو العباس القلانسى رحمه الله انما يُفنى الله الجوهر بفناء يخلقه فيه فَيَفْنَى الجوهر فى الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه . وقال قاضينا

ابو بكر محمد بن الطيب الاشعرى [الباقلانى خ] انما يكون فناء الجوهر بقطع الاكوان عنه؛ فاذا لم يخلق الله فى الجوهر كوناً ولوناً فَنِىَ وكان لا يُثْبِتُ البقاء معنى غير الباقى . فهذا قول اصحابنا . واختلفت القدرية فيه : فزعم معمر ان خلق الشىء غيره وكذلك بقاؤه وفناؤه غيره . وزعم ان للبقاء بقاءً ولكل بقاء بقاء لا الى نهاية وكذلك لكل فناء فناء لا الى نهاية واحال ان يفنى الحوادث كلها . وزعم محمد بن شبيب ان الفناء عرض غير الفانى وانه يَحُلّ فى الجسم فيفنى الجسم به فى الثانى من حال حلوله فيه . وهذا مثل قول القلانسى غير ان القلانسى اثبت بقاء الجسم معنى غير الجسم وزعم ابن شبيب ان البقاء ليس غير الباقى . وذهب الكعبى منهم الى مثل قول شيخنا ابى الحسن فاثبت البقاء معنى ولم يثبت الفناء معنى وقال بان الاعراض لا تبقى وان الجسم يَفْنَى اذا لم يخلق الله فيه البقاء . وزعم الجبّائى وابنه [واكثر القدرية خ] ان الله تعالى اذا اراد فناء الاجسام خلق فناءً لها لا فى محل وكان ذلك الفناء عرضا ضداً للاجسام كلها فيفنى به جميع الاجسام . واحالا فناء بعض الاجسام مع بقاء بعض منها . وفى هذا القول مُخالَفَةٌ لقواعد دين الاسلام من وجوه : منها ان اجازة وجود عرض لا فى محل يؤدى الى اجازة وجود كل عرض لا فى محل وذلك يمنع تعاقبها على الاجسام وفى هذا ابطال دلالة الموحدين على حدوث الاجسام . ومنها انه يوجب ان يكون الله عز وجل قادرا

[١٧] يعنى ابطال دليل الموحدين .

على افناء جميع الاجسام ولا يكون قادرا على افناء بعضها . ومنها احالة بقاء الاله منفردا كما لم يزل منفرداً لان الاجسام اذا لم تَفْنَ الا بضدٍ وضدُّها ايضا لا يفنى الا بضد آخر فلا يخلو البارى عن حادث يكون ضداً لِما فَنِيَ به قبله [من الاعراض فيتسلسل الى ما لا نهاية خ] وهذا يوجب استحالة تعريه فى الازل عن تلك الاضداد والحوادث كما أَلْزَمْنَا الدهرية اذا اقروا بان الاجسام لا تخلو عن الاكوان المتضادة وانها لم تخل منها فيما مضى ووجب انها محدثة لانها لم تسبق الحوادث . وقد [لزم خ] أَلْزِمَ الجبائى وابنه مثل ذلك اذ احالا ان يخلو الاله فى المستقبل عن حوادث من الاجسام اومن الفناء الذى هو ضدها . وكفاهما بذلك خزيا .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى جواز اعادة ما يفنى

اجمع المسلمون واهل الكتاب والبراهمة على اعادة الخلق وجوازها بعد الفناء فى الجملة وان اختلفوا فى التفصيل . وخالفهم فى هذه الجملة فرق : احدها الدهرية المنكرة لحدوث العالم . والثانية قوم من الفلاسفة اقروا بحدوث العالم وانكروا الاعادة بعد العدم . والثالثة فرقة من عَبَدَةِ الاصنام الذين كانوا فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم اقروا بحدوث العالم

[٧] لعله : بوجوب كونها محدثةً لانها لم تسبق .

وانكروا البعث والقيامة والجنة والنار : وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَى وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ . والرابعة فرقة من غلاة الروافض المنصورية والجناحية الذين انكروا القيامة [والجنة والنار خ] واسقطوا فروض العبادات وقالوا ان الفرائض والشريعة كناية عن الائمة الذين أُمِرْنا باتباعهم وموالاتهم من اهل البيت واباحوا المحرمات كلها وزعموا ان المحرمات المذكورة فى القرآن كناية عن قوم أُمِرْنا ببغضهم من النواصب كابى بكر وعمر . وهؤلاء اتباع منصور العجلى واتباع عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر . وقد مضى الكلام على منكرى حدوث العالم بما فيه كفاية . واما الكلام على من اقر بالحدوث وانكر الاعادة فوجه الاستدلال عليه ان يقاس الاعادة على الابتداء فان القادر على ايجاد الشى عن العدم ابتداءً ، بان يكون قادرا على اعادته ، اولى اذا لم يلحقه عجز . وفى هذه الطائفة انزل الله : وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ .

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى نفس ما يصح اعادته

قال شيخنا ابو الحسن الاشعرى رحمه الله كل ما عدم بعد وجوده

[١] سورة الجاثيه ، آية ٢٤ . لكن المؤلف ما شار الى كونها آية .
[٧] فى مقالات الاسلاميين للاشعرى (ص ٨) : ابى منصور العجلى . كذا فى الفرق بين الفرق . [٨] فى الفرق ... عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر .
[١٢] سورة يس ، آية ٧٨ ، ٧٩ .

صحت اعادته جسما كان او عرضا . وقال القلانسى من اصحابنا يصح اعادة الاجسام ولا يصح اعادة الاعراض . وبناه على اصله فى ان المعاد يكون معاداً لمعنى يقوم به ولا يصح قيام معنى بالعرض فلذلك انكر اعادته . وذهب ابوالحسن الى ان الاعادة ابتداءٌ ثانٍ فكما ان الابتداء الاول صح على الجسم والعرض من غير قيام معنى بالعرض فكذلك الابتداء الثانى صحيح عليه من غير قيام معنى به . وانكر الكعبي واتباعه من القدرية اعادةَ الاعراض . وقال الجبّائى الاعراض نوعان : باق وغير باق . وما صح بقاؤه منها صحت اعادته بعد الفناء وما لا يصح بقاؤه فلا تصح اعادته . واجاز ابنه ابوهاشم اعادة جميع الاعراض الا ما يستحيل عليه البقاء عنده او كان من مقدور العباد . ويصح عنده اعادة ما هو من جنس مقدور العباد اذا كان من فعل الله تعالى . وقال ابوالهذيل كل ما اعرف كيفيته من الاعراض فلا يجوز ان يُعادَ وكل ما لا اعرف كيفيته فجائز ان يعاد . وقالت الكرّامية ما عدم بعد وجوده فلن يجوز ان يعاد جسما كان او عرضا وانما يجوز ان يُخلَقَ مثله . وتأولوا ما فى القرآن من اعادة الخلق على معنى انهم يُرَكَّبُونَ ثانيا واجسامهم لم تعدم وانما تفرقت اجزاؤهم . وتركيبها ثانيا هو الاعادة . وكفّرتهم الامة كلها فى هذا لانه ليس ما ذهبوا اليه قولاً لاحد من سلف هذه الامة . وعلة التسوية بين الحوادث كلها فى جواز اعادتها اشتراكُها فى الحدوث فلا يُنكَرُ حدوثها ثانيا كما لم نَستَحِلَّ حدوثها اوّلاً .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى بيان ما يعاد من الاجسام والارواح

اختلفوا فى هذه المسئلة : فقال المسلمون واليهود والسامرة باعادة الاجساد والارواح ورَدِّ الاجساد الى الارواح على التعيين؛ برجوع كل روح الى الجسد الذى كان فيه . وانكرت الحلولية واكثر النصارى اعادة الاجساد وزعموا ان الثواب والعقاب انما يكون للارواح . وزعم اهل التناسخ ان الاعادة انما يكون بِكُرُورِ الارواح فى اجساد مختلفة وذلك كله فى الدنيا وان كل روح احسنت فى قالبها أُعِيدَتْ فى قالب يتنعم فيه وكل روح اساءت فى قالبها أُعِيدَتْ فى قالب يؤذيها . وزعموا ان ارواح الحيّات والعقارب كانت قد اساءت فى بعض القوالب فَعُذِّبَتْ فى قوالب الحيّات والعقارب . فيقال لهم هل تثبتون لكون الروح فى القالب ابتداءً لم يكن قبله فى غيره ؟ فان قالوا : لا ، صاروا الى قول الدهرية القائلة بقدم الاجسام وقد افسدنا قولهم قبل هذا . وان قالوا نعم ، قيل فما انكرتم ان ليس كون الروح الآن فى هذا القالب جزاءً له على عمل كان قبل ذلك كما لم يكن كونها فى القالب الاول جزاءً له على عمل قبل ذلك . والعجب من انكار اهل التناسخ قول المسلمين باخذ الميثاق عليهم فى الذَّرِّ الاول وقالوا لهم لو كان ذلك صحيحا لَكُنَّا

[٤] الظاهر : ورد الارواح الى الاجساد .

نذكره وهم يَدَّعُونَ ان روح كل انسان كانت فيما مضى فى قالب آخر وعَمِلَتْ فيه طاعات او معاصى فَلَحِقَهَا الجزاء فى هذا القالب ولا يذكر ذلك احد منهم ولا مِنّا . فمن اجاز هذا وانكر ذلك فانما يسخر من نفسه .

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى بيان ما يعاد من الحيوانات

قد ورد الخبر باعادة البهايم واقتصاص بعضها من بعض كاقتصاص الجماء من القرناء . وهذا فى العقل جائز غير واجب . واذا اعادها الله جاز ان يُفنيَها بعد الاعادة وجاز ان يجعلها بعد الاعادة ترابا . وفى بعض الروايات ان الله تعالى يجعلها ترابا فيقول الكافر حينئذ : يَالَيْتَنِى كُنْتُ تُرَاباً اى ليتنى صرت ترابا . وقيل ان الكافر هنا ابليس ومعناه انه يقول ليتنى كنت فى الاصل من تراب كما كان آدم من تراب ولم اَسْتَكْبِرْ عليه عند الامر بالسجود له . وزعم النظام ان الله تعالى يعيد جميع الحيوانات ويجعلها كلها فى الجنة . وقد رضينا له ان يكون فى الجنة التى يأوى اليها الكلاب والخنازير والحيّات والعقارب والحشرات مع قتله لها فى الدنيا ومنعه اياها عن كنيف داره فضلا عن بستانه . وزعم المعروف بابى كلدة من القدرية بان الحيوانات الحسنة التى [فيها خ] منافع فى الدنيا تُعادُ الى الجنة والحيوانات المؤذية القبيحة المناظر يحشر

[٩] سورة النبأ ، آية ٤٠

الى جهنم زيادةً فى عذاب اهلها من غير ان ينالها فى انفسها العذاب . وعلى هذا الاصل ينبغى ان يحصل ما حَسُنَتْ صورته وكان مؤذيا وما قَبُح منظره وكان نافعاً بين الباب والدار لا فى الجنة ولا فى النار .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى ان الاعادة هل هى واجبة ام لا

قال اصحابنا انها من طريق العقل جائزة ومن طريق الخبر واجبة . وزعم المدعون للاصلح من القدرية مع الكرّامية انها واجبة على الله تعالى من طريق العقول للتفرقة بين المحسن والمسىء بالثواب والعقاب . فقلنا للقدرية اذا جاز تعجيل الثواب والعقاب قبل الموت فلو عجلهما سقط وجوب الاعادة . وقلنا للكرّامية اذا جاز عندنا وعندكم العفو عن جميع العصاة بطل وجوب الاعادة لاجل العقاب والثواب حتى لو ابتدأ الله بامثالها جاز ولو كان الثواب واجبا عليه ولم يكن فضلا منه لم يستحق به شكراً واسقاط شكر الله على الثواب كفرٌ . فما يؤدى اليه مثله .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى خلق الجنة والنار

وهما عندنا مخلوقتان . وزعمت الضرارية والجهمية وطائفة من القدرية انهما غير مخلوقتين فان آدم عليه السلام انما كان فى جنة من بساتين الدنيا . وقال الكعبي يجوز ان تكونا مخلوقتين ويجوز ان تكونا غير مخلوقتين وان كانتا مخلوقتين جاز فناؤهما واعادتهما فى القيامة ولايجوز فناؤهما

بعد دخولهما [دخول خ] اهلهما . ودليلنا على وجودهما اخبار الله تعالى عن الجنة انها اعدت للمتقين وعن النار انها اعدت للكافرين . ويدل على وجودهما ما تواترت به الاخبار ، التى كفرت القدرية بها ، فى قصة المعراج وسائر ما ورد فى صفات الجنة والنار .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى دوام الجنة والنار وما فيهما من نعيم وعذاب

اجمع اهل السنة وكل مَنْ سَلَفَ من اخيار الامة على دوام بقاء الجنة والنار وعلى دوام نعيم اهل الجنة ودوام عذاب الكفرة فى النار . وزعم قوم من الجهمية ان الجنة والنار تفنيان . وزعم ابو الهذيل ان اهل الجنة والنار ينتهون الى حال يبقون فيها خمودا ساكنين سكونا دائما لا يقدر الله تعالى حينئذ على شيء من الافعال ولا يملك لهم حينئذ ضرا ولا نفعا . وكفاه بدعواه فناء مقدورات الله تعالى خزيا مع تكذيبه اياه فى قوله : أُكُلُها دائِمٌ .

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى ان الله تعالى خالق نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار

اجمعت الامة قبل معمر والجاحظ ان الله تعالى يخلق لَذّاتِ اهل الجنة

[١٣] سورة الرعد ، آية ٣٥ .

وآلام اهل النار . وزعم معمر انه ليس شيء من الاعراض فعلا لله تعالى وانما الاعراض من فعل الاجسام اما طباعا واما اختيارا . ولا يخلق الله ألمًا ولا لذة ولا صحة ولا سقما ولا شيئا من الاعراض . وزعم الجاحظ ان الله تعالى لا يعذب احدا بالنار ولا يدخل احدا النار وانما النار تجذب اهلها الى نفسها بطبعها وتمسكهم على التأبيد بطبعها . وهذا القول يوجب انقطاع الرغبة الى الله تعالى فى الانقاذ منها . لا انقذ الله منها من قال بذلك .

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى ان الله تعالى قادر على ان يزيد فى نعيم اهل الجنة وعلى ان يزيد فى عذاب اهل النار

قالت الامة باسرها قبل طبة النظام ان الله تعالى قادر على ان يزيد فى نعيم اهل الجنة وعلى ان يزيد فى عذاب اهل النار اكثر مما قضاه لكل صنف منهم . وزعم النظام انه لا يقدر على ذلك وزعم ايضا ان طفلا لو وقف على شفير جهنم لم يكن الله عز وجل قادرا على القائه فيها وقدر غيرُه على القائه فيها . فوَصَفَ الانسان بالقدرة على ما لم يصف الله بالقدرة عليه ولا على جنسه . وكفاه بهذا خزيا .

[١٠] طبة النظام ... هكذا فى الاصل . الطبة بالكسر تجئ بمعنى الطريق والسحر ، فليتأمل .

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى تعويض البهايم فى الآخرة

قال اصحابنا ان الآلام التى لَحِقَتِ البهايم والاطفال والمجانين عدل من الله تعالى وليس واجبا [عليه خ] تعويضها على ما نالها فى الدنيا من الآلام فان انعم الله عليها فى الآخرة نعما كانت فضلا منه . وزعمت البراهمة والقدرية ان تعويض البهايم على ما نالها فى الدنيا من الآلام واجب على الله فى الآخرة . وقالوا انما حَسُنَ منه ايلامها للعوض المضمون لها فى الاخرة كالطبيب يولم المريض ليوصله بذلك الايلام الى نفع اعظم منه . فقلنا لو كان ايلامه للبهايم انما حسن منه لاجل العوض فى الآخره لوجب ان لا يحسن ذلك منه مع قدرته على ايصال امثال تلك الاعواض اليهم من غير ايلام . والطبيب الذى ذكرتموه انما حسن منه ايلام لا يقدر على نفع من آلمه اِلّا به ولانه لو كان حسن ذلك لاجل العوض الذى ذكروه لوجب ان يحسن منا ايلام غيرنا ، من غير استحقاق ، لاجل نفع نوصله اليه بعد الألم . فان قالوا انما لا يحسن ذلك منا لانا لا نعرف مقدار عوض كل ألم والله عالم به فحسن ذلك منه . قيل قد عَرَّفَنا الله تعالى اعواض بعض الآلام كالقصاص والدية ومع ذلك لا يحسن من احدنا ان يقطع يد من لا ذنب له ثم يقول اردت ايصال عوض اليد اليك فخذ منى عوضه ؛ ان شئت القصاص وان شئت الدية

[١٣] فى الاصل : فان قالوا انما يحسن ذلك منا .

وضعفها . فان قالوا ان ذلك بعض عوض القطع الاول . قيل ان يكن [ان لم يكن خ] كذلك لزمكم على اصلكم تجوير البارى تعالى بان اوجب على الجانى اقل من حق المجنى عليه . فان قالوا ان الله مُتِمٌّ له مقدار عوضه فى الآخرة . قيل ان الذى يفعله الله من ذلك اذا لم يكن واجبا عليه كان فضلا منه ومن اصلكم ان التفضل لا ينوب عن الاستحقاق ولا يكون بمنزلته . فان قالوا انما حسن من الله ايلام من لا ذنب له فى الدنيا لعلتين : احديهما العوض الذى ذكرناه والثانية وقوع اعتبار معتبر به . قيل اما علة العوض فقد نقضناها عليكم واما الاعتبار فمنقلب عليكم . لانه وان اعتبر قوم بذلك اعتبارَ خيرٍ ، فقد اعتبر به قومٌ فصاروا من اعتبارهم بذلك الى قول الدهرية اوالى قول التناسخ . وذلك ان الدهرية قالت فى اعتلالها لو كان للعالم صانع حكيم لَمَا آلم من لا ذنب له . وقال اهل التناسخ : لَمّا رأينا الله عزوجل يولم الاطفال بالامراض وبالصاعقة ويولم البهايم التى لا ذنب لها ولم يجز ان يكون ظالما لها بالايلام عَلِمْنا ان ارواح البهايم والاطفال كانت قبل هذا الدور فى قوالب قد اساءت فيها فَعُوقِبَتْ فى هذه القوالب بهذه الآلام ، فان وجب ذلك لاعتبار حسنٍ وجب تركه لاعتبار قبيح به . واذا بطل هذا كله صح ان الايلام من الله ليس للعلة التى ذكروها وانما هى لانه متصرف فى ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

[٢] فى الاصل : تجويز البارى تعالى . [٥] فى الاصل : ان التفضيل لاينوب .

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى بيان اهل الوعيد

اختلفوا فى هذه المسئلة : فقال اصحابنا ان تأبيد العذاب انما يكون لمن مات على الكفر او على البدعة التى يَكْفُرُ بها صاحبها كالقدرية والخوارج وغلاة الروافض ومن جرى مجراهم . فاما اصحاب الذنوب من المسلمين اذا ماتوا قبل التوبة فمنهم من يغفرالله عز وجل له قبل تعذيب اهل العذاب . ومنهم من يُعَذِّبُهُ فى النار مدةً ثم يغفر له ويَرُدُّهُ الى الجنة برحمته . وزعمت الخوارج ان مخالفيهم كَفَرَةٌ مخلدون فى النار . وقالوا فى اصحاب الذنوب من موافقيهم انهم قد كفروا واستحقوا الخلود فى النار . وزعمت القدرية ان مخالفيهم كفرة وان اهل الذنوب من موافقيهم يخلدون فى النار ، الا ابن شبيب والخالدى منهم ، فانهما اجازا المغفرة لاهل الكبائر من موافقيهم . وقال اصحابنا ان اصحاب الوعيد من الخوارج والقدرية يخلدون فى النار لا محالة . وكيف يغفرالله تعالى لمن يقول ليس لله ان يغفر له ويزعم ان عَفْوَ الله عن صاحب الكبيرة سَفَهٌ وخروج عن الحكمة . وقال اصحابنا ان الناس فى الآخرة ثلثة اصناف : سابقون مُقَرَّبون واصحاب اليمين واصحاب الشمال . فالسابقون هم الذين يدخلون الجنة بلا حساب ، منهم الانبياء عليهم السلام ومنهم من يدخل الجنة من اطفال المؤمنين والسقط ومن جرى مجراه . ومنهم سبعون الفاً من هذه الامة كل واحد منهم يشفع فى سبعين الفاً كما ورد

فى الخبر وذَكَرَ فيهم عثمان بن عفان وعكاشة بن محصن . واصحاب الشمال كلهم كفرة . واصحاب اليمين كلهم مؤمنون لان الله تعالى وصف اصحاب الشمال بانهم كذبوا بالقيامة وانهم ظنوا ان لن يحوروا وانهم شَكّوا فى البعث . وصاحب الذنب من المسلمين غير مُكَذِّبٍ بذلك ولا شاكّ فيه فلا بد ان يكون إمّا من اصحاب اليمين وإمّا من السابقين وكلاهما يصير الى الجنة برحمة الله تعالى ، غير ان من اصحاب اليمين من يحاسب حسابا يسيرا ، فان اصاب احدَهم عذاب ففى مدة الحساب اليسير ثم ينقلب الى اهله مسرورا . وقد قال الله تعالى : إنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ ، وكل آية فى الوعيد بازائها نظيرها فى الوعد فان قوله : وإنَّ الفُجّارَ لَفى جَحيمٍ ، بازائه قوله : إنَّ الأبْرارَ لَفى نَعيمٍ وقوله : وَمَنْ يَعْصِ اللهَ ، بازاء قوله : وَمَنْ يُطِعِ اللهَ . واذا تعارضت الآيات فى الوعد والوعيد خصصنا آيات الوعيد بآيات الوعد اوجمعنا بينهما . فيعذب العاصى مدةً ثم يغفر له ويدخل الجنة لاجل الثواب بعد ان استوفى حظه من العذاب اذ لا يجوز ان يثاب فى الجنة ثم يرد الى النار . وقول القدرية ، ان صاحب الكبيرة لا نسميه بَرّا على الاطلاق وانما يقال انه بَرّ فى كذا على الاضافة ، يعارضه قولُ من قال من المرجئة انه لا يقال له

[٨] سورة النساء ، آية ١١٦ [١٠] سورة الانفطار ، آية ١٤
[١٠] سورة المطففين ، آية ٢٢ [١١] سورة النساء ، آية ١٤
[١١] سورة النساء ، آية ١٣

فاجر ولا فاسق على الاطلاق وانما يقال انه فَسَقَ فى كذا على الاضافة . وقولهم : ان ذنبه الواحد احبط جميع طاعاته ، خلاف قول الله تعالى : إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ . وقال [قوله خ] فى من يكفر بالايمان : فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وقال [قوله خ] ايضا : وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ ، فاخبر ان احباط الحسنات انما يكون بالموت على الكفر ووجب من هذا ان ما سواه من السيئات تذهبه الحسنات . ومن لم يقل بهذا فلا غفران لسيئاته وكفاه بذلك خزيا .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى اثبات الشفاعة

اثبت اهل السنة الشفاعة للانبياء عليهم السلام وللمؤمنين بعضهم فى بعض على قدر منازلهم . وقال المفسّرون فى تفسير المقام المحمود انه الشفاعة . وفى الحديث : اِدَّخَرْتُ شفاعتى لاهل الكبائر من امتى . وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم خُيِّرَ بين ان يدخل نصف امته الجنة وبين الشفاعة فاختار الشفاعة واخبر ان سبعين الفاً يدخلون الجنة بلاحساب كل واحد منهم يشفع فى سبعين الفاً وسأله عكاشةُ بن محصن ان يدعو الله ان يجعله منهم فدعا له . وانكرت الخوارج والقدرية الشفاعة فى اهل الذنوب وهم صادقون فى ان لاحظَّ لهم منها . وسألونا فى هذا الباب

[٣] سورة هود ، آية ١١٣ [٤] سورة المائدة ، آية ٥
[٤] سورة البقرة ، آية ٢١٧

عن رجل حلف بطلاق امرأته وعتق مماليكه او حلف بالله تعالى ان يعمل عملا يستحق به الشفاعة وقالوا لنا : ما الذى يلزم هذا الحالف ؟ فان قلتم نأمره باجتناب المعاصى ، فمن اجتنبها لايحتاج الى الشفاعة . وان قلتم نأمره بالمعاصى خالفتم الاجماع فى هذا . وجوابنا عن هذا السؤال ان الحالف ان حلف على ان يعمل عملا يستحق به الشفاعة حانث فى يمينه لان من نال الشفاعة فى الآخرة فانما ينالها بفضل من الله تعالى بلا استحقاق . وان حلف ان يعمل عملاً يصير به من اهل الشفاعة اَمَرْنَاه بان يعتقد اصولنا فى التوحيد والنبوات وان يجتنب البِدَعَ الضالّة وان يتبرّأ من اهل البِدَع على العموم وممن لا يرى الشفاعة على الخصوص وان يلعن منكرى الشفاعة من الخوارج والقدرية ، فانه اذا اعتقد ذلك بَرَّ فى يمينه وكان ممن يجوز الشفاعة ان كان له ذنب وجاز ان يكون هو شفيعاً لغيره . جعلنا الله من اهلها برحمته .

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى اثبات الحوض والصراط والميزان وسؤال الملكين فى القبر

انكر ذلك الجهمية وانكرت الضرارية اكثر ذلك . وزعم بعض القدرية ان سؤال الملكين فى القبر انما يكون بين النفختين فى الصُّور وحينئذ يكون عذاب قوم فى القبر . وقالت السالمية بالبصرة : ان الكفار

لا يحاسبون فى الآخرة. وزعم قوم يقال لهم الوزنية: ان لا حساب ولا ميزان. واقرت الكرّامية بكل ذلك كما اقر به اصحابنا غير انهم زعموا ان منكراً ونكيراً هما الملكان اللذان وُكِّلا بكل انسان فى حيوته. وعلى هذا القول يكون منكر ونكير كل انسان غير منكر ونكير صاحبه. وقال اصحابنا انهما ملكان غير الحفيظين على كل انسان. وقالت الكرّامية فى وزن الاعمال: انها تُوزَنُ اجسام يخلقها الله عزوجل بعدد الاعمال. واجاز اصحابنا ذلك من طريق العقول غير انهم قالوا: ان الوزن يكون للصحف، التى كُتِبَ فيها اعمال بنى آدم، لا آثار رُوِيَتْ فى ذلك. وقلنا فى منكرى الحوض لا سقاهم الله منه. ومنكر الصراط يَزِلُّ عن الصراط الى النار لا محالة. فاما الحال بين النفختين فان الملائكة تموت فى تلك الحال فكيف يصح السؤال فيها من بعضهم. وطريق اثبات ما ذكرناه من [فى خ] هذه المسئلة الاخبارُ المستفيضةُ التى اجمع اهل النقل على صحتها. ولا اعتبار فيها بخلاف من ليس الحديث من صفته [حقه خ] بعد ثبوت جواز ذلك كله فى العقل. وفى اسقاط ابن سالم حسابَ الكفرة فى الآخرة رَدٌّ لقول الله عز وجل فيهم: إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ.

[١٦] سورة الغاشية، آية ٢٥، ٢٦.

الاصل الثانى عشر من اصول هذا الكتاب فى بيان اصول الايمان

ومسائل هذا الاصل تشتمل على خمس عشرة مسئلة هذه ترجمتها: مسئلة فى حقيقة الايمان والكفر. مسئلة فى حقيقة الطاعة والمعصية. مسئلة فى زيادة الايمان ونقصانه. مسئلة فى جواز الاستثناء فى الايمان. مسئلة فى ايمان من اعتقد تقليداً. مسئلة فى ايمان الصبيان ووقت وجوب الايمان. مسئلة فى حكم من مات من ذرارى المشركين. مسئلة فى بيان حكم من لم تبلغه دعوة الاسلام. مسئلة فى بيان من يُقطَعُ بايمانه. مسئلة فى الافعال الدالة على الكفر. مسئلة فى اديان الانبياء قبل النبوة. مسئلة فى بيان من يصح منه الطاعة ومن لا تصح منه. مسئلة فى اقسام الطاعات والمعاصى. مسئلة فى شرط الايمان ومقدماته. مسئلة فى حكم الدار وبيان ما يفصل بين دارَىِ الكفر والايمان. فهذه مسائل هذا الاصل وسنذكر فى كل واحدة منها مقتضاها ان شاء الله تعالى.

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان حقيقة الايمان والكفر

اصل الايمان فى اللغة التصديق، يقال منه آمنت به وآمنت له اذا صدقته ومنه قوله تعالى: وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا، اى بمصدِّق. فالمؤمن

[١٦] سورة يوسف، آية ١٦

بالله هو المصدِّق لله فى خبره وكذلك المؤمن بالنبى مصدق له فى خبره . والله مؤمن لانه يصدق وعده بالتحقيق . وقد يكون المؤمن فى اللغة مأخوذاً من الامان والله مؤمن اوليائه من العذاب . وفى معنى المسلم فى اللغة قولان : احدهما انه المخلص لله العبادة من قولهم قد سلم هذا الشىء لفلان اذا خلص له . والثانى المسلم بمعنى المستسلم لامر الله تعالى كقوله : إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ اى استسلمت لامره . ومعنى الكفر فى اللغة الستر وانما سُمِّىَ جاحد ربِّهِ والمشرك به كافرين، لانهما سترا على انفسهما نعم الله تعالى عليهما وسترا طريق معرفته على الاغمار . والعرب تقول كفرت المتاع فى الوعاء اى سترته [فيه خ] . وسُمِّىَ الليل كافرا لانه يستر كل شىء بظلمته [قال الشاعر : فى لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومَ غَمَامُهَا . ومنه سميت خ] وسُمِّيَت الكفّارة لانها تغطى الاثم وتستره وسمى الحراث كافرا لانه يستر البذر فى الارض . فهذا اصل الايمان والكفر فى اللغة . فاما حقيقتهما على لسان اهل العلم فان اصحابنا اختلفوا فيهما على ثلثه مذاهب : فقال ابو الحسن الاشعرى ان الايمان هو التصديق لله ولرسله عليهم السلام فى اخبارهم ولا يكون هذا التصديق صحيحا الا بمعرفته . والكفر عنده هو التكذيب . والى

---

[٦] سورة البقرة، آية ١٣١   [١١] البيت من معلقة لبيد مطلعها : عَفَتِ الدِّيارُ محلها فمقامها ... اول البيت : يَعْلُو طَرِيقَةَ مَتْنِهَا مُتَوَاتِرٌ

هذا القول ذهب ابن الراوندى والحسين بن الفضل البجلى . وكان عبدالله بن سعيد يقول : ان الايمان هو الاقرار بالله عز وجل وبكتبه وبرسله اذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب، فان خلا الاقرار عن المعرفة بصحته لم يكن ايماناً . وقال الباقون من اصحاب الحديث : ان الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها . وهو على ثلاثة اقسام : قسم منه يخرج [صاحبُهُ] به من الكفر ويتخلص به من الخلود فى النار ان مات عليه . وهو معرفته بالله تعالى وبكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره من الله مع اثبات الصفات الازلية لله تعالى ونفى التشبيه والتعطيل عنه ومع اجازة رؤيته واعتقاد سائر ما تواترت الاخبار الشرعية به . وقسم منه يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه ويتخلص به من دخول النار وهو اداءُ الفرائض واجتنابُ الكبائر . وقسم منه وجب [يوجب خ] كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب وهو اداءُ الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها . وزعمت الجهمية ان الايمان هو المعرفة وحدها . ورُوِىَ عن ابى حنيفة انه قال : الايمان هو المعرفة والاقرار . وقالت النجارية الايمان ثلثة اشياء : معرفة واقرار وخضوع . وقالت القدرية والخوارج برجوع الايمان الى جميع الفرائض مع ترك الكبائر وافترقوا فى صاحب الكبيرة : فقالت القدرية انه فاسق لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين . وقالت الخوارج كل من ارتكب ذنبا فهو كافر . ثم افترقوا بينهم : فزعمت الازارقة

منهم انه كافر مشرك بالله . وقالت النجدات منهم انه كافر بنعمة وليس بمشرك . وزعمت الكرّامية : ان الايمان اقرارٌ فردٌ وهو قول الخلائق ، بلى ، فى الذر الاول حين قال الله تعالى لهم : أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ . وزعموا ان ذلك القول باق فى كل من قاله مع سكوته وخرسه الى القيامة لا يبطل عنه الا بالردة . فاذا ارتد ثم اقرّ ثانيا كان اقراره الاول بعد الردة ايماناً وزعموا ان تكرير الاقرار ليس بايمان . وزعموا ايضا ان ايمان المنافقين كايمان الانبياء والملائكة وسائر المؤمنين . وزعموا ايضا ان المنافقين مؤمنون حقا واجازوا ان يكون مؤمن حقا مخلداً فى النار كعبدالله بن أُبَيّ رئيس المنافقين وان يكون كافر حقا فى الجنة كعمار بن ياسر فى حال ما اكره على كلمة الكفر لو مات فيه . واستدل من جعل جميع الطاعات ايماناً بظواهر الكتاب والسنة ، منها قول الله تعالى : وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ، اى صلوتكم الى بيت المقدس ، فدل هذا على ان الصلوة ايمان . وفى آيات كثيرة دلالةٌ على ان اصل الايمان فى القلب خلاف قول الكرّامية ، منها قوله تعالى : قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ، وقال : يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ . وقال النبي صلى الله عليه

[٣] سورة الاعراف ، آية ١٧١ — [١٢] سورة البقرة ، آية ١٤٣
[١٤] سورة الحجرات ، آية ١٤ — [١٦] سورة المائدة ، آية ٤١

وسلم : ليس الايمان بالتحلّي ولا بالتمنّي ولكن ما وَقَرَ فى القلب وصَدَّقَهُ العمل . والدليل على ان المنافقين غير مؤمنين خلاف قول الكرّامية قوله تعالى : لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وكان المنافقون يوادُّون من حاد الله ورسوله ، فدل على انهم لم يكونوا مؤمنين . وقال : وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وفيه دليل على ان من لا هداية فى قلبه فليس بمؤمن بربه . وفى رواية اهل البيت عن على عن النبي صلى الله عليه وسلم : الايمانُ معرفةٌ بالقلب واقرارٌ باللسان وعملٌ بالاركان . وتواترت الرواية عنه صلى الله عليه وسلم بان الايمان بضع وسبعون شعبة ، اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها إماطَةُ الاذى عن الطريق . وقد استقصينا هذه المسئلة فى كتاب مفرد فى الايمان .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى بيان حقيقة الطاعات [الطاعة خ] والمعصية

قال اصحابنا ان الطاعة هى المتابعة . واختلف المتكلمون فى حقيقتها : فقالت القدرية البصرية انها موافقة الارادة وان كل من فعل مُرادَ غيره فقد اطاعه . وألزمَ الجبّائى على هذا كونَ البارى تعالى مطيعاً لعبده اذا فعل مراده فالتزم ذلك وكفرته [وا كفرته خ] الامة . وقال اصحابنا ان الطاعة موافقة الامر فكل من امتثل امر غيره صار مطيعا له .

[٣] سورة المجادلة ، آية ٢٢ — [٥] سورة التغابن ، آية ١١

وسؤالنا رَبَّنا ليس بامر، فلذلك لم يكن مطيعاً لنا وان اجابنا فيما سألناه.

وللعصيان فى اللغة معنيان احدهما معنى الذنب والخروج عن الطاعة الواجبة. والثانى الامتناع عن الشىء. والمعصية نقيض الطاعة فكما ان الطاعة موافقة الامر كذلك المعصية مخالفة الامر وان شئت قلت موافقة النهى [؟].

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى زيادة الايمان ونقصانه

كل من قال: ان الطاعات كلها من الايمان اثبت فيه الزيادة والنقصان. وكل من زعم: ان الايمان هو الاقرار الفرد منع من الزيادة والنقصان فيه. واما من قال انه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه. واختلفوا فى زيادته: فمنهم من منعها ومنهم من اجازها. ودليل الزيادة فيه قول الله تعالى: الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وقوله: وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وقوله: فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً وقوله: وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَاناً وَتَسْلِيماً وقال: لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ وقال ايضا: لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً. ففى هذه الآيات الستِّ تصريح بان الايمان

[١١] سورة آل عمران، آية ١٧٣ [١٢] سورة الانفال، آية ٢
[١٣] سورة التوبة، آية ١٢٤ [١٣] سورة الاحزاب، آية ٢٢
[١٤] سورة الفتح، آية ٤ [١٤] سورة المدثر، آية ٣١

يزيد واذا صحت الزيادة فيه كان الذى زاد ايمانه قبل الازدياد انقص ايماناً منه فى حال الازدياد.

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى جواز الاستثناء فى الايمان

كل من قال فى الايمان بقول الخوارج اوالقدرية اوالمجسمة الكرّامية فانه لا يستثنى فى الايمان فى الحال وانما استثنى فيه فى المستقبل. والقائلون بان الايمان هو التصديق من اصحاب الحديث مختلفون فى الاستثناء فيه: فمنهم من يقول به، وهو اختيار شيخنا ابى سهل محمد بن سليمان الصعلوكى وابى بكر محمد بن الحسين بن فورك. ومنهم من ينكره وهذا اختيار جماعة من شيوخ عصرنا: منهم ابو عبدالله ابن مجاهد والقاضى ابوبكر محمد بن الطيب الاشعرى وابو اسحاق ابراهيم بن محمد الاسفراينى. وكل من قال من اهل الحديث بان جملة الطاعات من الايمان قال بالموافاة وقال كل من وافى ربه على الايمان فهو المؤمن ومن وافاه بغير الايمان الذى اظهره فى الدنيا عُلِمَ فى عاقبته انه لم يكن قط مؤمناً. والواحد من هؤلاء يقول: أَعْلَمُ ان ايمانى حق وضده باطل وان وافيت ربى عليه كنت مؤمنا حقا فيستثنى فى كونه مؤمنا ولا يستثنى فى صحة ايمانه. واستدلّوا بان الله تعالى ما امر بايمان ينقطع وانما امر بايمان يدوم الى آخر العمر واذا قطع القاطع ايمانه عُلِمَ ان الذى اظهره قبل القطع لم يكن

الايمان المأمورَ به كما ان الصلوة التى يقطعها صاحبها قبل تمامها لا تكون صلوةً على الحقيقة وانما تكون صلوةً اذا تمت على الصحة . وقد روى عن ابن ابى مليكة انه قال ادركت اكثر من خمسمائة من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم كل منهم يخشى على نفسه النفاق لانه لا يدرى ما يختم له .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى ايمان من اعتقد تقليدا

قال اصحابنا كل من اعتقد اركان الدين تقليدا من غير معرفة بادلتها نَنْظُرُ فيه ، فان اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال لا آمن ان يَرِدَ عليها من الشُّبَهِ ما يفسدها فهذا غير مؤمن بالله ولا مطيع له بل هو كافر . وان اعتقد الحقَّ ولم يعرف دليله واعتقد مع ذلك انه ليس فى الشبه ما يفسد اعتقادَه فهو الذى اختلف فيه اصحابنا : فمنهم من قال هو مؤمن وحكم الاسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته وان كان عاصيا بتركه النظر والاستدلال المؤدى الى معرفة ادلة قواعد الدين . وان مات على ذلك رجونا له الشفاعة وغفران معصيته برحمة الله وان عُوقِبَ على معصيته لم يكن عذابه مؤبدا وصارت عاقبة امره الجنة بحمد الله ومَنِّهِ . هذا قول الشافعى ومالك والاوزاعى والثورى وابى حنيفة واحمد بن حنبل واهل الظاهر وبه قال المتقدمون من متكلمى اهل الحديث كعبدالله بن سعيد والحارث المحاسبى وعبدالعزيز المكى والحسين بن الفضل البجلى وابى عبدالله الكرابيسى وابى العباس القلانسى

وبه نقول . ومنهم من قال ان معتقِد الحقّ قد خرج باعتقاده عن الكفر ، لان الكفر واعتقاد الحق فى التوحيد والنبوات ضدان لا يجتمعان ، غير انه لا يستحق اسم المؤمن اِلاّ اذا عرف الحق فى حدوث العالم وتوحيد صانعه وفى صحة النبوة ببعض ادلته سواء احسن صاحبها العبارة عن الدلالة اولم يحسنها . وهذا اختيار الاشعرى وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركا ولا كافرا وان لم يُسَمِّهِ على الاطلاق مؤمنا وقياس اصله يقتضى جواز المغفرة له لانه غير مشرك ولا كافر . واختلفت المعتزلة فى هذا الباب : فمن زعم منهم ان المعارف ضرورية زعم ان معتقِد الحق اذا اعتقده عن ضرورة ولم يخلطه بفسق فهو مؤمن ولو خلطه بفسق فهو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر . وان اعتقده لا عن ضرورة فليس بمكلَّف . واختلف الذين قالوا منهم : ان المعرفة بالله وكتبه ورسله اكتساب عن [غير نظر خ] نظر واستدلال ، فيمن اعتقد الحق تقليدا : فمنهم من قال انه فاسق بتركه النظر والاستدلال فالفاسق عندهم لا مؤمن ولا كافر . ومنهم من زعم انه كافر لم يصح توبته عن كفره لتركه بعض فروضه . وزعم ابو هاشم ان الكافر لو اعتقد جميع اركان دين الاسلام واعتقد جميع اصول ابى هاشم وعرف دليل كل اصل له ، الا اصلا واحدا جَهِلَ دليله ، من اصول العدل والتوحيد عنده فهو كافر ومقلدوه كلهم كَفَرَةٌ عنده . وهو صادق عندنا فى هذا وان كان كاذبا فى اصوله .

[١٢] فى الاصل : فمن اعتقد الحق .

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى ايمان الاطفال

اختلفوا فى وقت وجوب الايمان : فزعم من قال باكتساب المعارف، من المعتزلة ، ان وقت وجوب الايمان وقتُ صحته فكل من صح [منه] الايمان وجب عليه الايمان وذلك عند تمام العقل الذى صح معه الاستدلال المؤدى الى المعرفة وليس البلوغ شرطاً فيه . ثم ان النظام والاسكافى وجعفر بن حرب قالوا واجب، على من خلقه الله عاقلا ورأى نفسه وغيره من العالم، ان يعلم ان له وللعالم صانعا . ثم ان خطر بباله بعد ذلك هل صانعه جسم ام لا ، هل يجوز ان يُرى ام لا ، او هل له شبه ام لا ، اوهل خلق الخلق لمنفعة ام لا ، فعليه بعده النظرُ والاستدلالُ . وان خطر بباله هل لصانعه ان يعاقبه ان عصاه ؟ وهل له ان يُديم عقابه ام لا ؟ فعليه ان يجيز ذلك ولا يقطع عليه . وقال جعفر بن مبشر بمثل قول النظام فى جميع ذلك الا فى الوعيد فانه اوجب على المُفكِّر ان يعلم انه ان عصى ربه ولم يعرفه عاقبه دائما . وزعم ان دوام الوعيد يعرف بالعقل . وقال بشر بن المعتمر بوجوب المعرفة والايمان على العاقل من غير خاطر، الا انه اوجب النظر والاستدلال فى المعرفة . وقال ابو العباس القلانسى ومن تبعه من اصحابنا بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل . وقال شيخنا ابو الحسن وضرار وبشر بن غياث وقتُ صحة الايمان والمعرفة وقتُ كمال العقل ووقت وجوبهما عند اجتماع العقل والبلوغ ولا وجوب

الا من جهة الشرع . وزعمت الكرّامية ان الايمان قد وُجِدَ من الكل فى الذر الاول . ثم اختلفوا فيما بينهم : فزعم المعروف منهم بالاصرم ان الذرية لم يكونوا يومئذ مأمورين بالايمان وانما سُئلوا عن التوحيد فاجابوا وصارت اجابتهم ايمانا ولم تكن طاعةً . وقال اكثرهم كانوا مأمورين وكان الجواب منهم طاعةً . فقلنا لهم لو كان ذلك ايماناً ووُلِدُوا عليه لم يجز للمسلمين استرقاق اولاد المشركين لانه لم يظهر من اطفالهم شرك بعد الايمان الاول . ثم الدليل على تعليق الوجوب بالبلوغ والعقل قولُ النبى صلى الله عليه وسلم : رُفِعَ القلم عن الصبى حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ . ثم الكلام فى ايمان الاطفال مبنى على الخلاف الذى ذكرناه : فالكرّامية تزعم انهم يُولَدون مؤمنين بالاقرار السابق منهم فى الذر الاول سواء وُلِدُوا من مؤمن او كافر . فان بلغ الواحد منهم وَكَفَرَ نُظِرَ فان كان ابواه كافرين أقِرَّ على كفره وان كان ابواه او احدهما مؤمنا صار مرتداً عن الدين . فقلنا لهم على هذا القول لو كان الطفل، الذى ابواه كافران، مؤمنا لوجب اذا مات قبل البلوغ ان يُدفَن فى مقابر المسلمين وان يغسل ويصلى عليه كما يفعل ذلك لاطفال المؤمنين ووجب ان يكون ماله للمسلمين دون الكافرين ووجب ايضا ان لو بلغ واختار دين ابويه ان يكون مرتدا يقتل بردته ولا يقبل منه الجزية . وزعمت الغيلانية من القدرية ان الطفل اذا

عرف حدوث العالم وتوحيد صانعه ضرورةً وأقرّ بذلك وبما جاء من عندالله فهو مؤمن وان اعتقد ضدّ ذلك او اقرّ بضده فهو كافر . وقال الباقون من المعتزلة ان الطفل قبل كمال عقله ليس بمؤمن ولا كافر ، لكنه ان مات على ذلك دخل الجنة . واختلفوا فيه اذا كَمُلَ عقله قبل البلوغ : فمنهم من قال يلزمه بعد معرفته بنفسه ان يأتى بجميع معارف العدل والتوحيد وكل ما كُلِّفَ بعقله فى الحال الثانية من معرفته بنفسه ، فان لم يأت بذلك فى الحال الثانية من معرفته بنفسه صار عدواً لله كافرا . واما الذى لا يُعلم الا بالشرع فعليه ان يأتى بمعرفته فى الحال الثانية من حال سماع الاخبار على وجه يقطع العذر . وهذا قول ابى الهذيل . وقال بشر ابن المعتمر ان الحال الثانية حالُ فكرٍ واعتبار وانما يجب ذلك عليه فى الحال الثالثة . واعتبر الاسكافى وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر مهلةً يمكن فيها الاستدلال . وعلى اصول اصحابنا لا يجب على الطفل قبل بلوغه وتمام عقله شىء . فان اظهر طفل من اطفال المشركين كلمة الاسلام ومات عليه فقد قال ابو حنيفة : انه مات مسلما وقال اصحابنا امره الى الله لكنّا ندفنه فى مقابر المسلمين ونحول بينه وبين ابويه قبل موته لئلا يفتناه [ينفياه خ] عن الدين ولكنا نجعل مالهُ لابويه . ولو لم يمت وبلغ واختار دين ابويه لم نجعله مرتدا وجعله ابو حنيفة مرتدا . واجمع الفقهاء على ان الطفل من اولاد المسلمين لو اظهر كلمة الردة لم يكن

مرتداً فان مات على ذلك وَرِثَهُ المسلمان من ابويه ودُفِنَ فى مقابر المسلمين . واختلفوا فى الطفل اذا كان ابواه كافرين فاسلم احدهما : فقال اصحابنا يصير مسلما باسلام احدهما وبه قال الشافعى وابو حنيفة . واعتبر مالك فيه دين ابيه كما اعتبر نسبه بابيه .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى بيان من مات من ذرارى المشركين

اختلفوا فيهم : فزعمت الكرّامية ان الاطفال كلهم مؤمنون بقولهم بلى فى الذر الاول ومن مات منهم قبل بلوغه دخل الجنة لايمانه السابق . وزعمت الازارقة من الخوارج ان اطفال المشركين مشركون وانهم فى النار مع آبائهم . وكذلك قالوا فى اطفال مخالفيهم من اهل ملة الاسلام . وقالوا فى اطفال موافقيهم اذا ماتوا انهم فى الجنة . واختلف هؤلاء فى الطفل اذا مات فى حال شرك ابويه ثم اسلم ابواه وصار موافقا لهم . فمنهم من قال يصير تابعا لابويه فى الآخرة . ومنهم من قال يكون حكمه فى الآخرة حكم المشركين لانه مات فى حال شرك ابويه . وزعم قوم من العجاردة فى الاطفال ان البراءة منهم واجبة قبل البلوغ فاذا مات طفلا فقد مات على وجوب البراءة منه . وقالت الصلتية منهم بمثل ذلك فى اطفال موافقيهم . وقالت فرقة اخرى من العجاردة ليس للاطفال

قبل البلوغ حكم ايمان ولا حكم كفر ولا حكم ولاية ولا حكم عداوة . وقد أُلزِمَ هؤلاء ان لا ينزّلوهم اذا ماتوا اطفالا جنةً ولانارا . واما الروافض فان الشيطانية [السلطانية خ] منهم زعموا ان المعارف ضرورية والعبد مأمور بالاقرار . وقالوا اذا اقرّ الطفل بالله تعالى وبمعالم دين الاسلام فهو مؤمن وان مات قبل الاقرار به لم يكن مؤمنا ولا كافرا ولا مستحقا للعذاب . وقال ابو مالك الحضرمى ان عرف الطفل ربّهُ عزّ وجل واقرّ به ثم مات فقد مات مؤمنا وان عرف ولم يُقِرّ مات كافرا مستحقا لعذاب الكفر وان لم يعرف ولم يُقِرّ لم يكن مؤمنا ولا كافرا وان اقرّ ولم يعرف كان مسلما ولم يكن مؤمنا . واما المعتزلة فقد اَفشَوْا فى الناس قولهم بان من مات طفلا كان من اهل الجنة لكنهم ناقضوا فى ذلك بايجاب القائلين منهم، بان المعارف الدينية اكتساب على الطفل اذا كَمُلَ عقله، جميعَ المعارف العقلية، حتى ان مات بعد توجه وجوب المعرفة عليه وقبل حصولها له مات كافرا مستحقا للخلود فى النار. ومنهم من اوجب هذه المعرفة عليه فى الحال الثانية من معرفته بنفسه وبه قال ابو الهذيل . ومنهم من اوجبها عليه فى الحال الثالثة من معرفته بنفسه وبه قال بشر بن المعتمر . ومنهم من اعتبر فيها مدة يمكن النظر والاستدلال على ذلك . وكلهم يقول ان تلك المدة اذا مضت ولم يستدل مات كافرا مستحقا [للخلود فى النار خ] الخلود دون ان لم يكن

[وان لم يكن خ] قد بلغ الحلم ولا السن الذى يكون بلوغا عند ائمة المسلمين . وفى هذا بطلان تمويههم عند العامة بانهم يقولون : ان الاطفال فى الجنة . واما اهل السنة فانهم اجمعوا ان من مات من ذرارى المؤمنين صغيرا او بلغ مجنونا ومات كذلك يكون مع المؤمنين فى الجنة . وتوقف المتحرجون منهم فى اطفال المشركين لاختلاف الاخبار فيهم . فروى فيهم قول النبى صلى الله عليه وسلم : لو شئت لاسمعتك تضاغيهم فى النار . وفى خبر آخر انهم خدم اهل الجنة . وعن ابن عباس انه يوقد لهم نار فيؤمرون باقتحامها فمن اقتحمها لم يضرّه النار شيئا وصار منها الى الجنة وعسى هؤلاء هم الذين روى فيهم انهم خدم اهل الجنة ومن لم يقتحمها عصى ربه ودخل النار وعسى هؤلاء هم الذين روى تضاغيهم فى النار . واختلفوا فى الاعضاء المقطوعة من الانسان فقال اصحابنا انها فى الآخرة مردودة على اصحابها . واختلفت القدرية فى هذا فقال منهم عباد بن سليمان بمثل قولنا . ومنهم من قال يد المؤمن التى قطعت فى حال كفره قبل الايمان لمن مات كافرا بعد قطع يده مؤمنا ويُجعَلُ يد هذا لذلك على البدل فان لم يتفق البدل فى ذلك جعلت يد الذى قطعت يده مؤمنا ثم كفر زيادة فى جسم مؤمن مات مؤمنا لا على ان يكون يدا ثالثة له ولكن زيادة فى بدنه وكذلك يد قطعت من كافر ثم اسلم يصير زيادة فى جسم كافر مات على كفره . هذا قول الكعبى وكذلك

قوله فيما سقط بالهزال . وقال ابو هاشم ابن الجبائى يجوز ان يعاد له تلك اليد بعينها ويجوز ابدالُها بغيرها لانه لا معتبر بالاطراف وانما الواجب ان يعاد منه القدر الذى لا يبقى حيًّا دونه . والى هذا القول ذهب بعض الكرّامية وهو المعروف منهم بالمازنى . وقال بعضهم انما يجب اعادة ما هو اصل بنيته فاما الزيادة فانما تعاد من باب الاولى اذا لم يكن سبب مانع ، فاما ان كان سبب مانع ، كَاَنْ يكون قد اتصل بجسم حيوان آخر فصار بعضا له ، جاز ان يعاد فى احدهما دون الآخر وجاز ان يعاد فى واحد منهما . وارادت هذه الطائفة من الكرّامية باصل البنية الجزء الذى قال فى الذر الاول بلى وحكاية هذه البدعة تغنى عن نقضها لوضوح فسادها .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى بيان حكم من لم يبلغه دعوة الاسلام

الكلام فى هذه المسئلة مبنى على الخلاف فى وجوب المعارف العقلية . فمن زعم انها ضرورية ، قال فيمن لم تبلغه دعوة الاسلام : ان كان قد عرف توحيد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكم المسلمين وهو معذور فى جهله بالنبوة واحكام الشريعة وان لم يعرف التوحيد وعدل الصانع بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له فى الآخرة ثواب

[٥] فى الاصل : ان يكون قد اتصل . [٨] لعله : ان يعاد فى كل واحد .

ولا عذاب . ومن ذهب الى ان الواجب من المعارف العقلية مكتسب اختلفوا فيمن لم تبلغه الدعوة : فزعمت المعتزلة من هذه الفرقة ان من كَمُلَ عقله واعتقد الحق فى العدل والتوحيد فهو معذور فى جهله بالرسل والشرائع ومن زاغ منهم عن اعتقاد الحق فهو كافر مستحق للوعيد . وقال اصحابنا ان الواجبات كلها معلوم وجوبُها بالشرع . وقالوا فيمن كان وراء السد او فى قطر من الارض ولم تبلغه دعوة الاسلام يُنْظَرُ فيه فان اعتقد الحق فى العدل والتوحيد وجهل شرائع الاحكام والرسل فحكمه حكم المسلمين وهو معذور فيما جهله من الاحكام لانه لم يقم به الحجة عليه . ومن اعتقد منهم الالحاد والكفر والتعطيل فهو كافر بالاعتقاد وينظر فيه فان كان قد انتهت اليه دعوة بعض الانبياء عليهم السلام فلم يؤمن بها كان مستحقا للوعيد على التأبيد . وان لم تبلغه دعوة شريعة بحال لم يكن مكلفا ولم يكن له فى الآخره ثواب ولا عقاب فان عذبه الله فى الآخره كان ذلك عدلا منه ولم يكن عقابا له كما ان ايلام الاطفال والبهايم فى الدنيا عدل من الله تعالى وليس بعقاب لهم على شىء . وان انعم عليه فى الآخرة فهو فضل منه وليس بثواب له على الطاعة كما ان ادخاله ذرارى المسلمين الجنة فضل منه وليس بثواب على طاعة وان كان هذا الذى لم تبلغه دعوة الاسلام غير معتقد كفراً ولا توحيداً فليس بمؤمن ولا كافر فان شاء الله عذبه فى الآخره عدلا وان شاء انعم

عليه فضلا . وليس لاحد لَقِيَ احدا لم تبلغه الدعوة قتلُهُ حتى يقوم الحجة عليه فان قتله فقد قال اهل العراق لا ديةَ عليه . واوجب عليه الشافعي رضى الله عنه دية مع الكفّارة . فان كان على شريعة لاهل الذمة فديته دية ذمي وان لم يكن على شرع ما فقد قيل [فيه دية مسلم خ] انه مسلم . وقيل فيه باقل الديات وهو دية مجوسى فى قول الشافعي واصحابه .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى بيان من يقطع بايمانه من اهل الايمان

اجمع اصحابنا على القطع بايمان الملائكة والانبياء عليهم السلام وعلى ان كل واحد منهم مختوم له بالايمان يوافى ربه عز وجل به ويكون معصوما عن التبديل والكفر والنفاق . وقالوا فى هاروت وماروت انهما كانا ملكين وتابا عن ذنبهما وسيختم لهما بالسعادة ان شاء الله . وابطلوا قول من زعم انهما كانا علجين من بابل لانهما مذكوران فى القرآن بانهما ملكان . وقالوا بان العشرة من اهل بيعة الرضوان كلهم من اهل الجنة . وكذلك كل من شهد بدرا مع النبى صلى الله عليه وسلم . وكذلك كل من شهد أُحُداً الا رجلا اسمه قَزمان وهو الذى قتل نَفْسَه لما لَحِقَهُ الم الجراح . وكذلك كل من كان مع النبى صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية فهو من اهل الجنة غير رجل واحد كان على جمل اورق فان النبى صلى الله عليه وسلم استثناه منهم . وقالوا فى سبعين الفا من هذه

الامة يدخلون الجنة بلا حساب كل واحد منهم يشفع فى سبعين الفا منهم عكاشة بن محصن . وقالوا فى اويس القرنى رضى الله عنه انه من اهل الجنة لورود الخبر ، بانه خير التابعين . وقالوا فى الحسن والحسين واولاد النبى صلى الله عليه وسلم من صلبه : انهم فى الجنة . وكذلك محمد بن على الباقر لخبر روى عن جابر انه ابلغه سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك ازواجه كلهن فى الجنة معه كما ورد به الخبر . وقالوا فى الائمة الذين تدور عليهم الفتاوى فى الحلال والحرام ، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كمالك والشافعي والاوزاعى والثورى وابى حنيفة وساير من خاض فى بيان احكام الشريعة ولم يشب مذهبه بدعة من بدع الخوارج والرافضة او [و خ] القدرية او [و خ] الجهمية او [و خ] النجارية او [و خ] المشبهة الجسمية ، انهم كلهم من اهل الايمان لاجماع الامة على موالاتهم وتركِ تفسيقهم . وارادو بهذا الاجماع اجماع اهل السنة دون اجماع اهل الاهواء فان من اهل الاهواء من كفّر الصحابة كلهم بعد النبى صلى الله عليه وسلم بتركهم عليًّا [بيعة على خ] وكفر عليا بتركه قتالهم كما ذهب اليه الكاملية . ومنهم من كفر اهل السنة وسائر مخالفيه كما ثبته [نبيّنه خ] بعد هذا .

وقلنا فى عوام المسلمين وكل من لم نعرف منه بدعة انه على ظاهر الايمان وحكمه حكم المؤمنين والله اعلم بعاقبة امره ونستثنى فى ايمان كل من لم نعلم عاقبة امره والله اعلم .

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى بيان الافعال الدالة على الكفر

قال اصحابنا ان اكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف واظهار زىّ الكفرة فى بلاد المسلمين من غير اكراه عليه والسجود للشمس او للصنم وما جرى مجرى ذلك من علامات الكفر وان لم يكن فى نفسه كفرا اذا لم يضامّه عقد القلب على الكفر ومن فعل شيئاً من ذلك اجرينا عليه حكم اهل الكفر وان لم نعلم كفره باطناً . واما تارك الصلوة فان تركها عن استحلال فهو كافر وان تركها عن كَسَلٍ فقد اختلفوا فيه : فقال احمد بن حنبل انه كافر . وقال الشافعى رضى الله عنه انه يؤمر بالصلوة فان صلى وإلاّ قُتِلَ واجاز الصلوة عليه لانه ليس بكافر . وقال ابو حنيفة يؤدب حتى يصلِّىَ ولا يقتل . واكفرته الخوارج بذلك وقالت القدرية انه لا مؤمن ولا كافر كما بيّنّا قبل هذا .

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى اديان الانبياء عليهم السلام قبل النبوة

قال اصحابنا كل نبى كان قبل نبوته مؤمنا بربه عارفا بتوحيده إمّا على حكم الدلائل العقلية واما على شريعة نبى قبله . وقالوا فى نبينا عليه السلام انه كان قبل نزول الوحى عليه على ملة ابراهيم عليه السلام [وهذا

من طريق العقل جائز ولكن لم يَرِدْ الخبر به خ] . وزعمت الكرّامية انه كان على شريعة عيسى عليه السلام . وهذا من طريق العقل جائز ولكن لم يرد الخبر به .

المسئلة الثانية عشرة منه فى بيان من يصح منه الطاعة ومن لا يصح منه

كل من عرف حدوث العالم وتوحيدَ صانعه وصفاته وعدله وحكمته وعرف شروط النبوة واصول الشريعة صحت منه الطاعة لله تعالى ومن جهل هذه الاصول او بعضها لم يصح منه الطاعة لله تعالى الا واحدة وهى النظر والاستدلال على معرفة الله تعالى ، فان ذلك طاعة ممن استدل عليه قبل معرفته به لانه مأمور بذلك . واجاز ابو الهذيل من الكافر كثيراً من الطاعات مع جهله بالله عز وجل . وقال اصحابنا ان مخالفينا من القدرية والخوارج والرافضة والجهمية والنجارية والجسمية [والمجسمة خ] لا يصح لاحد منهم طاعة لله عز وجل لانهم يقصدون بما يزعمون انها طاعات معبوداً ليس هو الآله عندنا . وقلنا للجبائى اذا زعمت ان الطاعة موافقة الارادة فقد يحصل من مخالفيك كثير مما اراد الله عز وجل منهم فوجب عليك ان يكون مخالفوك مطيعين لله عز وجل . ونحن نقول ان الطاعة موافقة الامر وليس شىء من افعالك وافعال اهل الاهواء عندنا موافقا لامر الله عز وجل على الوجه الذى امر به ولذلك لم يكن احد منكم مطيعا لله تعالى .

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى بيان اقسام الطاعات والمعاصى

الطاعات عندنا اقسام: اعلاها يصير بها المطيع عندالله مؤمنا ويكون عاقبته لاجلها الجنة ان مات عليها. وهى معرفة اصول الدين فى العدل والتوحيد والوعد والوعيد والنبوّات والكرامات ومعرفة اركان شريعة الاسلام وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر. والقسم الثانى اظهار ما ذكرناه باللسان مرّةً واحدة وبه يَسْلَمُ من الجزية والقتال والسبي والاسترقاق وبه تحل المناكحة واستحلال الذبيحة والموارثة والدفن فى مقابر المسلمين والصلوة عليه وخَلْفَه. والقسم الثالث اقامة الفرائض واجتناب الكبائر وبه يسلم من دخول النار ويصير به مقبول الشهادة. والقسم الرابع منها زيادة النوافل وبها يكون له الزيادة فى الكرامة والولاية. والمعاصى ايضا اقسام: قسم منها كفر محض كعقد القلب على ما يضادّ القسم الاول من اقسام الطاعات او الشكِّ فيها او فى بعضها ومن مات على ذلك كان مخلّداً فى النار. والقسم الثانى منها ركوب الكبائر او ترك الفرائض من غير عذر وذلك فسق سقط به الشهادة وفيه ما يوجب الحد او القتل اوالتعذير وهو مع ذلك مؤمن ان صح له القسم الاول من الطاعات خلاف قول الخوارج انه كافر وخلاف قول القدرية انه لا مؤمن ولا كافر. وربما غفرالله تعالى له بلا عقاب

وان عاقبه على ذنبه لم يكن عقابه مؤبّدا ومآل امره الثواب فى الجنة بفضل الله ورحمته. والقسم الثالث منها ما يُسَمّيه بعض المتكلمين صغائر وليس فيها ترك فريضة راتبة ولا ارتكاب ما يوجب حداً. واصحابنا لا يسمونه صغيرة والامر فيها الى الله تعالى يفعل فيها ما يشاء.

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى بيان شروط الاسلام ومقدماته

من شرط صحة الايمان عندنا تقدم المعرفة بالاصول العقلية فى التوحيد والحكمة والعدل وثبوت النبوة والرسالة واعتقاد اركان شريعة الاسلام. ومن شرطه معرفة صحة ذلك كله بادلته المشهورة وان لم يعلم دليل فروعها صح ايمانه. واختلفوا فى صحة الايمان بالله مع الجهل ببعض صفاته الازلية او الجهل ببعض اسمائه: فقال اصحابنا من علم صفاته الازلية وصحة عدله فى كل افعاله صح ايمانه وان لم يعرف اسمائه. وزعمت المعلومية من الخوارج: ان من لم يعرف الله بجميع اسمائه فهو جاهل والجاهل به كافر. وهذا خلاف الجمهور [مهجور خ] ويجب على القائل به ان لا يعرف ربه من لا يعرف لغة العرب وان كان موافقا لهذا القائل فى اصوله كلها.

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى بيان ما يفرق به بين دار الاسلام ودار الكفر

كل دار ظهرت فيه دعوة الاسلام من اهله بلا خفير ولا مجير ولا بذل جزية ونَفَذَ فيها حكم المسلمين على اهل الذمة ان كان فيهم ذِمّيٌّ ولم يقهر اهلُ البدعة فيها اهلَ السنة فهى دار الاسلام . واللقيطة فيها حر بحكم الدار ومسلم لاجلها واللقطة فيها تعرف سنة على شروطها . واذا كان الامر على ضد ما ذكرناه فى الدار فهى دار الكفر . وزعم اكثر المعتزلة ان البلدان التى غلبت عليها اهل السنة دار كفر . وزعم بعضهم انها دار فسق وجعل للفسق داراً كما جعل الفاسق فى منزلة بين المنزلتين . وقالت الازارقة بان الدنيا كلها دار شرك وحرب الا موضع عسكرهم فانها دار ايمان . وقد استقصينا هذه المسئلة فى كتاب [باب خ] الايمان .

الاصل الثالث عشر من اصول هذا الكتاب فى بيان احكام الامامة وشروط الزعامة

وفى هذا الاصل خمس عشرة مسئلة هذه ترجمتها : مسئلة فى وجوب الامامة . مسئلة فى حال نصب الامام . مسئلة فى عدد الائمة . مسئلة فى بيان جنس الامام وقبيلته . مسئلة فى شروط الامامة . مسئلة فى عصمة

الامام وتسديده . مسئلة فى بيان ما يثبت به الامامة . مسئلة فى تعيين الامام بعد النبى صلى الله عليه وسلم . مسئلة فى الوصية والتوارث فيها . مسئلة فى صحة امامة عمر وعثمان . مسئلة فى صحة امامة على رضى الله عنه . مسئلة فى قَتَلَةِ عثمان وخاذليه . مسئلة فى حكم اهل الصفّين والجَمَل . مسئلة فى حكم الخوارج والحكمين . مسئلة فى امامة المفضول وبيان الافضل من الصحابة رضى الله عنهم . فهذه مسائل هذا الاصل وسنذكر فى كل واحدة منها مقتضاها ان شاء الله تعالى .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان وجوب الامامة

اختلفوا فى وجوب الامامة وفى وجوب طلب الامام ونصبه . فقال جمهور اصحابنا من المتكلمين والفقهاء، مع الشيعة والخوارج واكثر المعتزلة، بوجوب الامامة وانها فرض واجب [اقامته وواجب خ] اتباع المنصوب له (؟) وانه لابد للمسلمين من امام ينفّذ احكامهم ويقيم حدودهم ويغزى جيوشهم ويزوّج الايامى ويقسم الفىء بينهم . وخالفهم شرذمة من القدرية كابى بكر الاصم وهشام الفوطى فان الاصم زعم ان الناس لو كُفّوا عن التظالم [المظالم] لاستغنوا عن الامام . وزعم هشام ان الامة اذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ الى الامام واما اذا عصت وفجرت وقتلت الامام لم يجب حينئذ على اهل الحق منهم اقامة

امام . واختلف الذين رأوا الامامة من الفروض اللازمة فى علة وجوبها. فزعم المدعون اللطف من المعتزلة انها انما وجبت لكونها لطفاً فى اقامة الشرايع . وقال ابو الحسن ان الامامة شريعة من الشرايع يُعلَمُ جواز ورود التعبد [التبعية خ] بها بالعقل ويعلم وجوبها بالسمع . فقد اجتمعت الصحابة على وجوبها ولا اعتبار بخلاف الفوطى والاصم فيها مع تقدم الاجماع على خلاف قولهما . وقد وردت الشريعة باحكام لا يَتَولاّها الا امام او حاكم من قبله كاقامة الحدود على الاحرار مع اختلافهم فى اقامة السادة الحدود على المماليك وكتزويج من لا ولى لها فى قول اكثر الامة وكاقامة الجماعات والاعياد فى قول اهل العراق . واما قول الاصم ان الامة اذا تناصفت استغنت عن الامام فانهم مع التناصف لابد لهم من قائم بحفظ اموال اليتامى والمجانين وتوجيه السرايا الى حرب الاعداء والذبِّ عن البيضة ونحوها من الاحكام التى يتولاّها الامام او منصوب من قبله . واما قول الفوطى بسقوط الامامة عند الفتنة فضميره فى هذا القول ابطال امامة على رضى الله عنه لانها عقدت له فى حال قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه . وعلىٌّ هو الامام حقاً على رغم الفوطى واتباعه .

[٤] الظاهر : فقد اجمعت الصحابة   [٩] لعله : كاقامة الجمعات

[١٥] فى الاصل : حتا على رغم الفوطى

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى حال نصب الامام

قال اصحابنا بوجوب نصب الامام فى كل حال لا يكون فيها امام ظاهر ووجوبِ طاعته ان كان ظاهرا ولم يجيزوا ان يأتى على الناس زمان فيه امام واجب الطاعة وهو غائب غير ظاهر. واجازت الروافض غيبته عن جميع الناس واوجبوا انتظاره ولم يجيزوا نصب امام فى حال انتظارهم من ينتظرونه . وافترقوا فى ذلك فرقا : فرقة من الزيدية ينتظرون محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن على بن ابى طالب ويزعمون انه حىٌّ لم يمت وقد تواتر الخبر فى قتله بالمدينة فى ايام المنصور. وفرقة منهم ينتظرون محمد بن القاسم صاحب الطالقان . وفرقة منهم ينتظرون يحيى بن عمر، صاحب الكوفة فى ايام الطاهرية، مع تواتر الخبر بقتله . والكيسانية من الروافض ينتظرون محمد بن الحنفية ويزعمون انه لم يمت وانه بجبل رضوى الى ان يأذن الله له بالخروج . وفرقة من الامامية ينتظرون جعفر بن محمد الصادق ويزعمون انه لم يمت وهؤلاء يعرفون بالياءوسية . وقوم منهم يقال لهم المباركية ينتظرون محمد بن اسماعيل بن جعفر ولا يصدقون بموته . وفرقة منهم ينتظرون موسى بن جعفر وهم يشاهدون مشهده ببغداد. وفرقة منهم ينتظرون محمد بن على بن موسى وهم على انتظار من وقت المأمون الى يومنا هذا .

[١٤] فى الفرق بين الفرق : الناوسية .

وجميع المنتظرين منهم لمن انتظروه اليوم فى حيرة من الدين لدعواهم ان القرآن والسنن قد وقع فيهما تحريف وتبديل ولا يعرف منهما تحقيق احكام الشريعة على التفصيل الا من عند الامام المعصوم اذا ظهر. ويَدَّعون انهم اليوم فى التيه وكفاهم بهذا خزيا.

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى عدد الائمة فى كل وقت

اختلف الموجبون للامامة فى عدد الائمة فى كل وقت: فقال اصحابنا لا يجوز ان يكون فى الوقت الواحد امامان واجبى الطاعة وانما ينعقد امامة واحد فى الوقت ويكون الباقون تحت رايته. وان خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزله فهم بُغاةٌ الا ان يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة اهل كل واحد منهما الى الآخرين فيجوز حينئذ لاهل كل واحد منهما عقد الامامة لواحد من اهل ناحيته. وقالت الرافضة لا يجوز ان يكون فى الوقت الواحد امامان ناطقان. ويصح ان يكون فى الوقت امامان احدهما ناطق والآخر صامت. وزعموا ان الحسين بن على كان صامتا فى وقت الحسن ثم نطق بعد موته. وزعم قوم من الكرّامية انه يجوز ان يكون فى وقت واحد امامان واكثر. وقالت جماعة منهم ان علياً ومعاوية كانا امامين فى وقت واحد الا ان علياً كان اماما على وفق السنة وكان معاوية اماما على خلاف السنة وكان واجبا على اتْباع كل واحد منهما طاعةُ صاحبها. فياعجبا

من طاعة واجبة فى خلاف السنة. ولو جاز امامان واكثر لجاز ان ينفرد كل ذى صلاح بالامامة فيكونَ كل واحد منهم بولاية محلته وعشيرته. وهذا يؤدى الى سقوط فرض الامامة من اصلها.

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى بيان جنس الامام وقبيلته

اختلفوا فى هذه المسئلة: فقال اصحابنا ان الشرع قد ورد بتخصيص قريش بالامامة ودلت الشريعة على ان قريشا لا يخلو ممن يصلح للامامة فلا يجوز اقامة الامام للكافّة من غيرهم. وقد نص الشافعى رضى الله عنه على هذا فى بعض كتبه. وكذلك رواه زرقان عن ابى حنيفة. وقالت الضرارية بصلاح الامامة فى غير قريش مع وجود من يصلح لها من قريش. وزعم الكعبىُّ ان القرشى [القريش خ] اولى بها من الذى يصلح لها من غير قريش، فان خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره. وقال ضرار اذا استوى الحال فى القرشى [القريش خ] والاعجمى، فالاعجمىّ اولى بها والمولى اولى بها من الصميم. وزعمت الخوارج ان الامامة صالحة فى كل صنف من الناس وانما هى للصالح الذى يُحْسِنُ القيام بها ولهذا بايعوا نافع بن الازرق ثم لقَطَرِىّ بن الفُجاءة ولنجدة وعطيّة وليس واحد منهم قريشا. وزعمت الزيدية من الروافض انها لا تكون من قريش الا فى ولد علىّ رضى الله عنه ومن خرج من ولد الحسن او الحسين شاهرا سيفه وفيه آلات

[١٥] لعله: وليس واحد منهم قرشياً.

الامامة فهو الامام . وزعمت الامامية انها اليوم فى احد مخصوص من اولاد على رضى الله عنه واختلفوا فى ذلك الذى ينتظرون خروجه . وقالت الغلاة من الروافض ان الامامة فى الاصل فى علىّ وولده . ثم اخرجوها الى جماعة من غير قريش إمّا بدعواهم وصية بعض الائمة اليه وإمّا بدعواهم تناسخ الروح من الامام الى من زعموا ان الامامة انتقلت اليه ، كالبيانية فى دعواها انتقال روح الاله من ابى هاشم بن محمد بن الحنفية الى بيان وكدعوى من ادعى ان الروح انتقلت الى الخطاب الاسدى وكدعوى المنصورية نُبُوَّةَ ابى منصور العجلى وامامته . ودليل اهل السنة على ان الامامة مقصورة على قريش قولُ النبى صلى الله عليه وسلم : الائمة من قريش . ولهذا الخبر سَلَّمَتِ الانصارُ الخلافةَ لقريش يوم السقيفة فحصل الخبر واجماع الصحابة دليلين على ان الخلافة لاتصلح لغير قريش [ولا اعتبار بخلاف من خالف الاجماع بعد حصوله . واذا صح ان الخلافه فى قريش خ] وقد اختلف النسّابون فى قريش منْ هم ؟ فذهب اكثرهم الى انهم ولد النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فكل من كان من ولد النضر فهو قرشى [قريش خ] . وهذا اختيار ابى عبيدة معمر بن المثنى وابى عبيد القاسم بن سلام وبه قال الشافعى رضى الله عنه واصحابه . وقالت التميمية قريش [من خ] ولد الياس بن مضر وادخلوا انفسهم فى جملة

قريش لانهم من ولد الياس بن مضر . وهذا اختيار ابى عمرو بن العلاء وابى الحسن الاخفش وحماد بن سلمة الفقيه وعبيدالله بن الحسن القاضى وسوار بن عبدالله وروى مثله عن ابى الاسود الدؤلى . وقالت القيسية ان قريشا هم جميع ولد مضر بن نزار فادخلت قيس غيلان فى هذه الجملة وبه قال من الفقهاء مِسْعَر بن كرام وقد روى مثله عن حذيفة بن اليمان والقول الاول اصح .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى شروط الامامة [الائمة خ]

قال اصحابنا ان الذى يصلح للامامة ينبغى ان يكون فيه اربعة اوصاف : احدها العلم واقل ما يكفيه منه ان يبلغ فيه مبلغ المجتهدين فى الحلال والحرام وفى سائر الاحكام . والثانى العدالة والوَرَعُ واقل ما يجب له من هذه الخصلة ان يكون ممن يجوز قبول شهادته تَحَمُّلاً واداءً . والثالث الاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير بان يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الاعمال الكبار بالعُمّال الصغار ويكون عارفا بتدبير الحروب . والرابع النسب من قريش وزادت الشيعة فى هذه الشروط العصمة من الذنوب والكلام فيها يأتى بعد هذه المسئلة .

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى ذكر العصمة فى الامامة

قال [اصحابنا مع خ] اكثر الامة ان العصمة من شروط

النبوّة والرسالة وليست من شروط الامامة وانما يشترط فيها عدالة ظاهرة فمتى اقام فى الظاهر على موافقة الشريعة كان امره فى الامامة منتظما . ومتى زاغ عن ذلك كانت الامة عِياراً [مختارا خ] عليه فى العدول به من خطائه الى صواب او فى العدول عنه الى غيره . وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعُمّاله وسُعاته ؛ ان زاغوا عن سننه عدل بهم او عدل عنهم . وقالت الشيعة كلها بوجوب عصمة الامام فى الجملة وهم مناقضون لهذه الدعوى فى التفصيل لانهم ثلث فرق : زيدية وامامية وغلاة . فالزيدية فرق : منها الجارودية وهى تزعم ان علياً والحسن والحسين كانوا ائمة معصومين عن الخطاء والمعصية . فاذا سُئِلوا عن بيعة الحسن لمعاوية لم يمكنهم ان يقولوا انها كانت صوابا لان هذا القول يوجب تصحيح ولاية معاوية وهو عندهم ظالم كافر . ولم يمكنهم ان يقولوا انها كانت خطاء فيبطلوا عصمة الحسن . والبترية من الزيدية تقول بامامة عثمان ست سنين ولا تكفِّره بالاحداث التى كانت منه بل يتوقف فيه فهذا امام قد توَقّفوا فيه . والسليمانية من الزيدية تكفِّر عثمانَ بعد الاحداث التى نقموها منه ، فهذا امام قد اخرجوه من العصمة . والامامية كلها تدعى عصمة الامام ، ثم تزعم ان الامام يجوز ان ينكر امامة نفسه فى حال التقية حتى يقول لمن يخاف منه انى لست بالامام هذا كذب قد اجازوه عليه . وان زعموا ان قوله لست بامام

صدق منه فما انكروا ان قوله انا الامام كذب منه . والكاملية من الامامية قد اكفروا عليًّا بقعوده عن قتال ابى بكر وعمر . وزعمت الكيسانية منهم ان محمد بن الحنفية هو الامام المنتظر وانه الآن محبوس فى جبل رَضْوَى عقوبةً له على خروجه الى يزيد بن معاوية وخروجه الى عبدالملك بن مروان . وكيف يصح دعوى العصمة لمن يستحق العقوبة بزعمهم . والكلام مع غلاتهم فى عصمة الامام فضل مع قولهم بالتشبيه وبالٓهية الائمة . ثم لو اشترطت عصمة الامام لَاشترِطَتْ عصمة خلفائه واعوانه ولو كان كل واحد منهم معصوما لاستغنوا عن امام معصوم يقيمهم على منهج الصواب .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى بيان ماثبت به الامامة للامام

واختلفوا فى طريق ثبوت الامامة من نص او اختيار : فقال الجمهور الاعظم من اصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية ان طريق ثبوتها الاختيار من الامة باجتهاد اهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها . وكان جائزا ثبوتها بالنص غير ان النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الامة فيها الى الاختيار . وزعمت الامامية والجارودية من الزيدية والراوندية من العباسية ان الامامة طريقها النص من الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم على الامام ثم نص الامام على الامام بعده .

واختلف هؤلاء فى علة وجوب النص عليه، فمنهم من بناه على اصله فى ابطال الاجتهاد. ومنهم من بناه على اصله فى وجوب عصمة الامام. وزعم ان العصمة لا تُعرَفُ بالاجتهاد وانما يعرف المعصوم بالنص. فاما البترية والجريرية من الزيدية فقد وافقوا الفريق الاول فى الاختيار وانما خالفوهم فى تعيين الاولى بالامامة. ودليل الجمهور ان النص على الامام لو كان واجبا على الرسول صلى الله عليه وسلم بيانُهُ لَبَيَّنَه على وجه تَعْلَمُهُ الامةُ علما ظاهرا لا يختلفون فيه، لان فرض الامامة يَعُمُّ الكافةَ معرفتُهُ كمعرفة القبلة واعداد الركعات. ولو وجد النص منه هكذا لنقلته الامة بالتواتر ولعلموا صحته بالضرورة كما اضطروا الى سائر ما تواتر الخبر فيه. فلما كنا مع كثرة عددنا وزيادتنا على جميع فرق المدَّعين للنص غيرَ مضطرِّين الى العلم بذلك علمنا ان النص، على واحد بعينه للامامة، لم يتواتر النقل فيه. وانما روى فيه اخبار احاد من جهة الروافض وليست لهم معرفة بشروط الاخبار ولا رُواتهم ثقات وبازائها اخبار اشهر منها فى النص على غير من يدَّعُون النص عليه وكل منها غير موجب للعلم. واذا لم يكن فيه ما يوجب العلم صارت المسئلة اجتهادية وصح فيها الاختيار والاجتهاد. فاذا صح لنا ثبوت الامامة من طريق الاختيار فقد اختلف اهل الاختيار فى عدد المختارين للامام: فقال ابو الحسن الاشعرى ان الامامة تنعقد لمن

يصلح لها بعقد رجل واحد من اهل الاجتهاد والورع، اذا عقدها لمن يصلح لها، فاذا فعل ذلك وجب على الباقين طاعته. وان عقدها مجتهد فاسق او عقدها العالم الوَرِع لمن لا يصلح لها، لم ينعقد تلك الامامة كما ان النكاح ينعقد بولى واحد عدل ولا ينعقد بالفاسق عند هؤلاء. وقال سليمان بن جرير الزيدى وطائفة من المعتزلة اقل من يعقد الامامة رجلان من اهل الوَرَع والاجتهاد كعقد النكاح لا يثبت باقل من شاهدين. وقال القلانسى ومن تبعه من اصحابنا ينعقد الامامة بعلماء الامة [بعلماء بلد الامام خ] الذين يحضرون موضع الامام وليس لذلك عدد مخصوص. فان عَقَدَ الامامة واحدٌ او جماعة لواحد وعقدها آخرون لآخر وكل واحد منهما يصلح لها صح العقد السابق فان عَقَدا فى وقت واحد اولم يُعرَفْ السابق منهما استؤنف العقد لاحدهما اولغيرهما والله اعلم.

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى تعيين الامام بعد النبى صلى الله عليه وسلم

اختلفت الامة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم وبعد الفتنة بقتل عثمان رضى الله عنه فى تعيين الامام بعد النبى صلى الله عليه وسلم: فذهب الجمهور الى تصحيح امامة ابى بكر رضى الله عنه وعلى هذا مضى ائمة الاسلام فى الاعصار. وزعمت طائفة من الراوندية ان الامامة بعد النبى صلى الله عليه وسلم كانت لعَمِّهِ العباس. وقالت الشيعة بامامة

علىّ بعده. ودليل من قال بامامة ابى بكر؛ ان الناس افترقوا فى هذه المسئلة ثلث فرق : فرقة تقول بامامة ابى بكر . وفرقة تقول بامامة على . وفرقة تقول بامامة العباس ووجدنا عليًّا والعباسَ قد بايعا ابا بكر وانقادا لامره فى كافة المسلمين وان كانا قد توَقَّفا عن البيعة له اياما فانهما دخلا بعدها فى البيعة له مع سائر الامة. ولا يجوز لِمدّعٍ ان يدعى ان باطنهما فى هذه البيعة كان بخلاف ظاهرهما لان المدعى لذلك لاينفصل من الخوارج اذا ادّعَتْ ان باطن على فى البيعة للنبى صلى الله عليه وسلم كان بخلاف ظاهره. واذا بطل هذا فكانت الامامة حينئذ لواحدٍ من هؤلاء الثلثة واثنان منهم قد بايعا الثالث صحت امامة من بايعاه ووجب لزوم طاعته. ومما يدل على امامة ابى بكر وعمر من القرآن قول الله تعالى :

قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا . ولا يجوز ان يكون الداعى لهم الى قتال اولى بأس شديد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان قال لهم :

لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ . فوجب ان يكون الداعى لهم بعد النبى صلى الله عليه وسلم الى قتال اولى بأس شديد ابا بكر او عمر

[١١] سورة الفتح ، آية ١٦ [١٥] سورة التوبة ، آية ٨٣

وايهما كان دلت الآية على وجوب طاعته. وقد اختلفوا فى اولى البأس الشديد. فمنهم من قال هم اهل اليمامة واصحاب مسيلمة الكذاب فانهم قتلوا فى حربهم من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم زهاء على الف وما ئتى وجل اكثرهم حفاظ القرآن حتى قال الشاعر فى ذلك :

قَتَلَتْ حَنِيفَةُ وَالْحَوادِثُ جَمَّةٌ ۰ اَهْلَ الْقُرانِ فَدَمْعُنَا يَتَذَرَّفُ

ومنهم من قال هم الروم الذين حاربهم المسلمون فى مواضع من الشام فى وقايع شديدة يضرب بها المثل منها حربهم بالجابية ومنها حربهم على باب دمشق ومنها حربهم باجنادين مع مائة الف من الروم ومنها حربهم بارض نحل التى قتل فيها من الروم الف بطريق سوى من قتل منها من افناء الجند ومنها حربهم على نهر اليرموك مع اربعمائة الف فارس من الروم حتى قتل منهم سبعون الفا فى المعركة. ومنهم من قال ان اولى البأس الشديد هم الفرس بالقادسية وبجلولاء [وبحلوان خ] وبنهاوند وغيرها. فان كان المراد باولى البأس الشديد اصحاب مسيلمة الكذاب فالداعى الى قتالهم ابوبكر وصاحبُ جيشه، فى ذلك وفى حروب اكثر اهل الردّة، خالد بن الوليد. وان كان المراد بهم الروم فابو بكر هو الذى جهز اليهم الجيوش مع ابى عبيدة بن الجراح وخالد بن الوليد وعمرو بن العاص ويزيد بن ابى سفيان وغيرهم وفتح فى ايامه من ارض

[٩] بارض نحل ، هكذا فى الاصل . لعله بارض فحل .

الشام الى باب دمشق وتمت فتوح الشام والجزيرة فى ايام عمر رضى الله عنه . وان كان المراد بهم الفرس فابو بكر اوّل من انفذ اليهم الجيش مع العلاء بن الحضرمى ثم انفذ خالداً على جادّة القادسية حتى فتح من ارض الايلة الى سواد القادسية وتمت فتوح العراق وفارس واصبهان الى اطراف خراسان فى ايام عمر رضى الله عنه واذا صحت بذلك امامة عمر صحت امامة من استخلف عمرَ وهو ابو بكر . ولا يجوز تأويل اولى البأس الشديد على اهل صِفّين والجمل ، الذين دعا علىٌّ الى قتالهم ، لان الله تعالى قال تقاتلونهم او يسلمون وما قاتل علىٌّ اصحابَ الجمل واهل صفين ليسلموا وانما قاتلهم لبغيهم عليه ولذلك قال لاصحابه لا تبدؤوهم بقتال حتى يبدؤوكم ونهى عن اتباع من ادبر منهم وعن ان يُذَفِّفَ على جريح منهم وهذه خصال لا يجوز فعلها باهل الكفر ، فبطل هذا التأويل وصح بما ذكرناه امامة ابى بكر وعمر .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى التوارث والوصية فى الامامة

اختلفوا فى الامامة هل تكون موروثة : فكل من قال بامامة ابى بكر قال انها لا تكون موروثة. واما الراوندية القائلة بامامة العباس فمختلفون : منهم من زعم ان العباس استحق الامامة بنص النبى صلى الله عليه وسلم . لا بالوراثة من النبى صلى الله عليه وسلم ومنهم من زعم انه استحقها بالوراثة

من النبى صلى الله عليه وسلم لانه كان عصبته دون بنى اعمامه. والقائلون بامامة على مختلفون ايضا: فالزيدية والجارودية تزعم ان النبى صلى الله عليه وسلم نصّ على امامة على بالوصف دون الاسم. ثم ورثها عن على ابناه الحسن والحسين ثم انهما على الميراث فى هذين البطنين لا فى واحد بعينه ولكن من خرج منهم شاهراً سيفَهُ يدعو الى سبيل ربه وكان عالما صالحا فهو الامام. وزعم اكثر الامامية ان الامامة موروثة. وهذا خطاء على اصولهم لقولهم بان الامامة بعد على كانت للحسن وبعده للحسين فلو كانت ميراثا لصارت بعد الحسن لابنه دون اخيه. وزعمت الكيسانية ان الامامة بعد الحسن [الحسين خ] لاخيه محمد بن الحنفية . وهذا ايضا خلاف الميراث لان الابن احق بالميراث من الاخ . واختلفوا ايضا فى الوصية بالامامة الى واحد بعينه يصلح لها: فقال اصحابنا مع قوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج ان الوصية بها صحيحة جائزة غير واجبة. واذا اوصى بها الامام الى من يصلح لها وجبت على الامة انفاذ وصيته كما اوصى بها ابو بكر الى عمر واجمعت الصحابة على متابعته فيها . وان جعلها الامام شورى بين قوم بعده جاز كما فعله عمر رضى الله عنه . وزعم سليمان بن جرير ان الامام له الوصية بالامامة الى واحد بعينه ولكن لا يلزم الامة تنفيذ وصيته فيه الا بعد الشورى فيه . وقصة ابى بكر وعمر تشهد ببطلان قوله مع قوله بصحة امامتهما . وزعم قوم

من الامامية ان لا مدخل للوصية فى الامامة وان طريقها النص من الامام على من يكون بعده . وهذا لو عقلوه تحقيق للوصية بها اليه والله اعلم .

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى صحة امامة عمر وعثمان رضى الله عنهما

كل من انكر امامة ابى بكر من الروافض فهو منكر لامامة عمر وعثمان . وزادت الكاملية منهم على تكفيرها ابا بكر وعمر وعثمان تكفيرَها علياً لتركه قتال ابى بكر وعمر . وكل من قال بامامة ابى بكر نصاً او اختياراً قال بامامة عمر من جهة وصية ابى بكر اليه . واختلف المثبتون لامامة ابى بكر وعمر فى امامة عثمان : فاثبتها الجمهور منهم . وزعم الخوارج ان ابا بكر وعمر كانا امامَىْ حَقٍّ وان عثمان كان على الخلافة ست سنين وادَّعَوْا انه كفر بعدها بالأحداث التى نقموها منه . وقالوا ان علياً كان على الحق الى وقت تحكيم ابى موسى وعمرو بن العاص وانه كفر بعد ذلك . وقد مضى الكلام فى صحة امامة ابى بكر ومضى الكلام فى صحة الوصية بالامامة . واما الكلام فى براءة عثمان مما قُذِفَ به فسيأتى بعد هذا انشاءالله تعالى .

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى امامة على رضى الله عنه

اجمع اهل الحق على صحة امامة علىٍ رضى الله عنه وقت انتصابه لها

بعد قتل عثمان رضى الله عنه . وخالفهم فى ذلك طوائف اولها الكاملية من الروافض فانهم اكفروا علياً بتركه قتال ابى بكر و عمر . والطائفة الثانية الخوارج فانهم قالوا ان علياً كان على الحق الى وقت خروج الحكمين للحكم بينه وبين معاوية ثم كفر وكفر معاوية واتباعهما . والطائفة الثالثة اصمّية القدرية فان الاصم زعم ان الامامة لا تنعقد الا بالاجماع على المعقود له ولا يثبت بالشورى واختيار بعض الامة . ونتيجة هذا القول الطعن فى امامة عثمان وعلى . اما عثمان فَلِأَنَّ امامته كانت بعقد بعض اهل الشورى له وهو عبدالرحمن بن عوف . واما على فَلِأَنَّ اهل الشام ثبتوا على خلافه الى ان مضى لسبيله . وكان الاصم يقول بامامة معاوية لاجماع الامة عليه بعد على . وكفاه خزيا ردُّه امامة علىٍ مع اثباته امامة معاوية والكلام على الخوارج يأتى بعد هذا .

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى قتلة عثمان وخاذليه

اجمع اهل السنة على ان عثمان كان اماماً على شرط الاستقامة الى ان قُتِلَ . واجمعوا على ان قاتليه قتلوه ظلما فان كان فيهم من استحلَّ دَمَهُ فقد كفر . ومن تعمَّدَ قتله من غير استحلال كان فاسقا غير كافر والذين هجموا عليه واشتركوا فى دمه معروفون يقطع بفسقهم منهم محمد بن ابى بكر ورفاعة بن رافع والحجاج بن غزنة وعبدالرحمن بن خصل الجمحى وكنانة بن بشر النخعى وسندان بن حمران المرادى

وبسرة بن رهم ومحمد بن ابى حذيفة وابن عينة وعمرو بن الحمق الخزاعى . واما الذين قعدوا عن نصرة عثمان فهم فريقان : فريق كانوا معه فى الدار فدفعوا عنه ، كالحسن بن على بن ابى طالب وعبدالله بن عمر والمغيرة بن الاخنس وسعيد بن العاص وسائر من كان فى الدار من موالى عثمان ، الى ان اقسم عليهم عثمان بترك القتال وقال لغِلْمانه : من وضع سلاحه فهو حُرٌّ ، فهؤلاء اهل طاعة وبر واحسان . والفريق الثانى من القعدة عن نصرته فريقان فريق ارادوا نصرة عثمان فنهاهم عثمان عنها ، كعلى بن ابى طالب وسعد بن ابى وقاص واسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة وعبدالله ابن السلام ، فهؤلاء معذورون لانهم قعدوا عنه بامره . والفريق الثانى قوم من السُّوقة اعانوا الهاجمين فشاركوهم فى الفسق والله حسبهم . واختلفت القدرية فى هؤلاء : فتوقف واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد فى عثمان وقاتليه وخاذليه لان احد الفريقين عندهم فاسق كما ان احد المتلاعنَيْن فاسق والفاسق عندهم لا مؤمن ولا كافر . وقال ابو الهذيل اَتَوَلّى عثمان على حياله وقَتَلَتَهُمْ على حيالهم . وقال الجبائى وابنه بموالاة عثمان والبراءة من قاتليه . وزعم المعروف منهم بالمراد [بالمردار خ] ان عثمان فسق وان قاتليه فسقوا ايضا لان فسق عثمان لم يوجب قتله . فعلى قوله يكون كلا الفريقين فى النار . ودليلنا على براءة عثمان مما قُذِفَ به ورودُ الروايات الصحيحة بشهادة الرسول له صلى الله عليه وسلم بالجنة عند تجهيز جيش

[١٥] لعله المذكور فى الملل والنحل بالمزدار ، لكن لا يذكر فيه قوله هذا .

العسرة وما روى من انه يدخل الجنة بلا حساب ولا يدخل الجنة الا مؤمن . وقد روى ان النبى صلى الله عليه وسلم صعد جبل حراء ومعه ابو بكر وعمر وعثمان وعلىٌّ فقال اسكن حراء فما عليك الا نبى او صديق او شهيد وفى هذا دليل على ان عثمان قُتِلَ شهيداً سعيداً . ودليل صحة امامته اجماع الامة بعد قتل عمر [على] ان الامامة لواحدٍ من اهل الشورى وكانوا ستة فاجتمع خمسة عليه فحصل اجماع الامة على امامته .

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى حكم اهل صفين والجمل

اجمع اصحابنا على ان علياً رضى الله عنه كان مصيبا فى قتال اصحاب الجمل وفى قتال اصحاب معاوية بصِفّين . وقالوا فى الذين قاتلوه بالبصرة انهم كانوا على الخطاء . وقالوا فى عائشة وفى طلحة والزبير انهم اخطأوا ولم يفسقوا لِانّ عائشة قصدت الاصلاح بين الفريقين فغلبها بنو ضَبّة وبنو الازد على رأيها فقاتلوا علياً فهم الذين فسقوا دونها . واما الزُّبَيرُ فانه لما كلمه علىٌّ يوم الجمل عرف انه على الحق فترك قتاله وهرب من المعركة راجعا الى مكة فادركه عمرو بن جُرْموز بوادى السِّباع فقتله وحمل رأسه الى على فبشّره علىٌّ بالنار . واما طلحة فانه لما راى القتال بين الفريقين

[٢] فى البخارى : ان النبى صلى الله عليه وسلم صعد احداً وابو بكر وعمر وعثمان فرجف بهم فقال اثبت احد فانما عليك نبى وصديق وشهيدان . وفى رواية اسكن احد الخ (باب فضائل الاصحاب) وفى مسلم بعبارة المصنف : اسكن حراء ..

همّ بالرجوع الى مكة فرماه مروان بن الحكم بسهم فقتله فهؤلاء الثلثة بريئون من الفسق والباقون من اتباعهم الذين قاتلوا علياً فَسَقَةٌ . واما اصحاب معاوية فانهم بَغَوْا وسماهم النبي صلى الله عليه وسلم بُغاةً فى قوله لعمّار: يقتلك الفئة الباغية ولم يكفروا بهذا البغى، لان علياً قال: اخواننا بغوا علينا ولانه قال لاصحابه لا تتبعوا مدبرا ولا تُذَفِّفوا على جريح فلو كانوا كفرة لَأَباحَ ذلك فيهم . وزعمت الروافض ان طلحة والزبير وعائشة واتباعهم يوم الجمل كفروا فى قتالهم علياً وكذلك قالوا فى معاوية واصحابه بصفين . وكذلك قول الخوارج فى اصحاب الجمل واصحاب معاوية . وزعم قوم ان الفريقين كانوا على الخطاء وانما اصاب القعدة عن القتال فى ذلك الزمان كسعد بن ابى وقّاص وعبدالله بن عمر ومحمد بن سلمة الانصارى واسامة بن زيد . وقال اكثر الكرّامية بتصويب الفريقين يوم الجمل . وقال آخرون منهم ان علياً اصاب فى محاربة اهل الجمل واهل صفين ولو صالحهم على شىء ارفق بهم لكان اولى وافضل، فاما محاربته للخوارج فقد كانت فرضا عليه . وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والنظّام واكثر القدرية نَتَوَلّى علياً واصحابه على انفرادهم ونتولى طلحة والزبير واتباعهما على انفرادهما [انفرادهم خ] ولكن لو شهد على مع رجل من اصحابه قبلت شهادتهما ولو شهد طلحة او الزبير مع واحد من اصحابه قبلت شهادتهما ولو شهد علىٌّ مع طلحة على باقة بقل

[١١] الصحيح : محمد بن مسلمة الانصارى

لم نحكم بشهادتهما لان احدهما فاسق والفاسق مخلد فى النار وليس بمؤمن ولا كافر . وزعم بكر بن اخت عبدالواحد [عبدالله خ] ان علياً ومخالفيه مثل طلحة والزبير صاروا مشركين غير انهم فى الجنة لانهم شهدوا بدراً وفى الحديث ان الله تعالى قال لاهل بدر : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم . وقال حوشب وهشام الاوقص واتباعهما من القدرية سَلِمَ [نَجَتْ خ] القادةُ وهلك الاتباع . وقال الاصم فى علىٍ ومعاوية اقوالا جعل معاوية فيها احسن حالا من على . وسخنت عيون الرافضة المعتزلة بشيوخها فى الاعتزال مع اقوال المعتزلة فى علىٍّ كما بيناه. والدليل على صحة ايمان علىّ وطلحة والزبير كونُهم من اهل بيعة الرضوان وقد اخبر الله بانه رَضِيَ عنهم ورضاءُ الله تعالى انما يكون على العاقبة دون الحال فصح بهذا ان عاقبة هؤلاء كلهم الجنة . ولو كانت عائشة كافرة كما زعمت الخوّارج لم يخل ان تكون كافرة قبل القتال او فى حال القتال ولو كانت كافرة قبل القتال لزم ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم قد تزوج كافرة ولم يكن له نكاح الكافرة وان كانت ارتدت زمان القتال كان جائزا سبيها وكان علىٌّ يرى استرقاق المرتدات فلما لم يَسْتَرِقَّها دل على انها كانت مسلمة مؤمنة على رغم مبغضيها .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى حكم الخوارج والحكمين

زعمت الخوارج ان تحكيم ابى موسى وعمرو بن العاص كان كفرا

من علىٍ ومعاوية وان الحكمين كَفَرَا بما صنعا . واختلف هؤلاء فيما بينهم : فمنهم من قال ان كفر علىٍ والحكمين كفر شرك وهذا قول الازارقة منهم . ومنهم من قال ان ذلك كفر نعمة وليس بشرك وهذا قول الاباضية منهم . واختلفت الرافضة فى ذلك : فمنهم من قال اصاب علىٌّ وكفر الحكمان بالتبديل . ومنهم من قال اخطأ علىٌّ ولم يفسق بخطائه . وقال ابراهيم النظّام وبشر بن المعتمر بتصويب علىٍ وهلاك الحكمين بالفسق والفاسق عندهما لا مؤمن ولا كافر وهو مخلد فى النار . وقال الجبّائى بصحة توبة ابى موسى . وزعم الاصم ان ابا موسى اصاب فى خلع علىٍّ حتى يجتمع الناس على امام . وقال اصحابنا فى تصويب على فى قتاله وفى التحكيم وقالوا بتخطئة الحكمين الا ان خطاء ابى موسى من وجه واحد وهو خلعه علياً مع علمه بانه افضل اهل زمانه . وخطاء عمرو بن العاص من وجهين احدهما فى خلعه علياً والثانى فى عقده الخلافة لمعاوية . وقالوا بتكفير الخوارج فى تكفيرهم علياً واصحابه وفى تكفيرهم اصحاب الذنوب كلها . فاما اعتلالهم فى تكفير علىٍ رضى الله عنه بانه رَضِىَ بالحكمين فى حق له فليس ذلك باعظم من امر الله تعالى باخراج حَكَمَين فى الشقاق بين الزوجين وامره بالرجوع الى حكم ذوى عدل فى جزاء الصيد . وقد قالت الخوارج لِعلىّ انا قاتلنا معك يوم الجمل فلما ظفرنا منعتنا عن سبى النساء والذرّية فقال ايكم كان يأخذ

[٩] الظاهر : بتصويب على فى قتاله

عائشة فى سهمه فسكتوا فقال لهم : ان النساء والذرية كانوا على اصل الفطرة ولم يرتدوا ولم يقاتلوا وبمثل هذا يفسد جميع شبه الخوارج على ذلك .

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى جواز امامة المفضول

اختلفوا فى جواز امامة المفضول بعد ان يكون صالحا لها لو لم يكن الافضل منه موجودا ؟. فقال ابو الحسن الاشعرى يجب ان يكون الامام افضل اهل زمانه فى شروط الامامة ولا ينعقد الامامة لِاَحَدٍ مع وجود من هو افضل منه فيها . فان عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الائمة . ولهذا قال فى الخلفاء الاربعة : افضلهم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على . واختار شيخنا ابو العباس القلانسى جواز عقد الامامة للمفضول اذا كانت فيه شروط الامامة مع وجود الافضل منه . وبه قال الحسين بن الفضل ومحمد بن اسحاق بن خزيمة واكثر اصحاب الشافعى رضى الله عنه . ولم يختلف هؤلاء فى تقديم ابى بكر وعمر على سائر الصحابة ولا فى تفضيل ابى بكر على عمر . وانما اختلفوا فى علىّ وعثمان : فذهب الحسين بن الفضل وابن خزيمة الى تفضيل علىٍ وقال القلانسى فى بعض كتبه لا ادرى ايهما افضل . وقال النظّام والجاحظ ان الامامة لا يستحقها الاّ الافضل ولا يجوز صرفها الى المفضول . وقال الباقون من المعتزلة الافضل اولى بها ، فان عرض للامة خوف فتنة من عقدها

للافضل جاز لهم عقدها للمفضول . واجتمعت[١] الروافض على انه لايجوز امامة المفضول الا سليمان بن جرير الزيدى فانه قال بامامة عثمان ست سنين مع كون عليٍّ افضل منه عنده . ودليل قول من اجاز امامة المفضول مبنى على صحة امامة ابى بكر وعمر فاذا صحت امامة عمر فقد قال فى اهل الشورى : لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيًّا لَوَلَّيْتُهُ عليكم ، مع علمه بان عليًّا افضل منه . وفى هذا دليل على ان الصحابة كانوا يرون جواز امامة المفضول .

الاصل الرابع عشر من اصول هذا الكتاب فى بيان احكام العلماء والائمة

يقع فى هذا الاصل خمس عشرة مسئلة هذه ترجمتها : مسئلة فى تفضيل الانبياء على الملائكة . مسئلة فى ابليس هل كان من الملائكة ام من غيرهم . مسئلة فى تفضيل بعض الانبياء على بعض . مسئلة فى تفضيل الانبياء على الاولياء . مسئلة فى معرفة مراتب الصحابة . مسئلة فى بيان الافضل من الصحابة . مسئلة فى مراتب التابعين واتباعهم . مسئلة فى تفضيل مراتب النساء . مسئلة فى بيان افضلهن فى الرتبة . مسئلة فى ترتيب ائمة الدين فى علم الكلام . مسئلة فى ترتيب ائمة الفقه من اهل السنة . مسئلة فى ترتيب الائمة فى علم الحديث . مسئلة فى معرفة

[١] لعله : واجتمعت الروافض .

ائمة التصوف والزهد . مسئلة فى ترتيب ائمة اللغة والنحو . مسئلة فى تحقيق السنة فى اهل الجهاد والثغور . فهذه مسائل هذا الاصل وسنذكر فى كل واحدة منها مقتضاها انشاءالله تعالى .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى تفضيل الانبياء على الملائكة

اختلفوا فى هذه المسئلة : فقال جمهور اصحابنا بتفضيل الانبياء على الملائكة واجاز بعضهم ان يكون فى المؤمنين من هو افضل من الملائكة ولم يُشِرْ بذلك الى واحد بعينه . ولم يقل احد من اهل الحديث بتفضيل الملائكة على الانبياء غير الحسين بن الفضل البجلى . واختلفت المعتزلة فى هذا : فزعم اكثرهم ان الملائكة افضل من الانبياء حتى فَضَّلوا زبانية النار على كل نبى . وزعم آخرون منهم ان من لا معصية له من الملائكة افضل من الانبياء ، فاما من عصى منهم ادنى معصية كهاروت وماروت فان الانبياء افضل منهم وهذا قول الاصم منهم . وزعمت الامامية ان الائمة افضل من الملائكة . وزعمت الغلاة منهم فى انفسهم انهم افضل من الملائكة وهذا قول البزيغية من الخطابية . واستدل من قال بتفضيل الملائكة على الانبياء عليهم السلام بقول الله تعالى : لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّٰهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ . وهذا لا يدل على ماقصدوه لانه قد يقال مثل هذا فى المتساويين . على انه جمع الملائكة

[١٤] البزيغية اصحاب بزيغ . الملل والنحل ص ١٣٧ [١٥] سورة النساء ، آية ٢٧١

ونحن لا نقول فى احد من الانبياء انه افضل من الملائكة باجمعها وان قلنا فيه انه افضل من كل واحد منهم كما لا نقول فى النبى عليه السلام انه اعلم من جميع الملائكة وان كان جائزاً ان يكون اعلم من كل واحد منهم . واستدلوا بقوله : مَا نَهٰيكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلاَّ اَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ اَوْ تَكُونَا مِنَ الخَالِدِينَ . وهذا يحتمل ان يكون معناه انه منعكما منها لانه يريد ان يجعلكما ملكين وعلما انهما افضل من الملائكة فرغبا عن سقوط درجتيهما فلذلك اَقْدَمَا على الاكل من الشجرة . وقد روى اصحابنا عن ابن عباس واعلام الصحابة تفضيلَ الانبياء على الملائكة فلا اعتبار بخلاف المعتزلة بعدهم .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى بيان جنس ابليس اللعين

قال اكثر اصحابنا مع البهشمية والاصمّية من المعتزلة ان ابليس كان من الجن ، لقوله تعالى : وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا اِلَّا اِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ ولانه اخبر انه خلقه من النار وقد روى فى الخبر ان الملائكة مخلوقون من النور دون النار . وزعم الجاحظ انه كان من الملائكة لان الله تعالى قد استثناه منهم ومنع

[٤] سورة الاعراف ، آية ٢٠   [١٣] سورة الكهف ، آية ٥٠

ان يكون الاستثناء من غير جنس المستثنى منه . وقلنا انما استثناه منهم لانه كان حينئذ معهم فخالف الامر وعصى واستكبر وابىٰ وكفر . وقد اجاز النحويون استثناء الشيء من غير جنسه وتكلموا فى اعرابه وسماه البصريون منهم استثناءً منقطعاً . واختلف فيه الفقهاء : فاجازه الشافعى فى جميع وجوهه حتى قال لوقال فى اقراره له علىّ الفُ الا درهما او الا ديناراً وفَسّرَ الالف بما ليس من جنس استثناه قُبِلَ ذلك منه بعد ان يكون قيمة المستثنى منه اكثر من الاستثناء . وقال ابو حنيفة ان كان الاستثناء مكيلا او موزونا وجب ان يكون من جنس المستثنى منه وان كان مذروعا او معدوداً جاز ان يكون من غير جنسه . وليس للجاحظ علم بما اجمع عليه النحويون والفقهاء فلا اعتبار بخلافه لهم .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى تفضيل بعض الانبياء على بعض

كان ضرار بن عمرو يقول : لا يجوز تفضيل بعضهم على بعض بعينه واسمه . وقال اصحابنا مع اكثر الامة بتفضيل بعضهم على بعض وقالوا ان نبينا صلى الله عليه وسلم افضلهم واولوالعزم من الرسل افضل من غيرهم وهم خمسة : نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى عليهم السلام . ومن بُعِثَ منهم الى الكافة افضل ممن بعث منهم الى قوم مخصوصين .

[٦] لعله : بما ليس من جنس ما استثناه منه ، اوبما ليس من جنس استثنائه .

وقد قال نبينا صلى الله عليه وسلم : انا سيد ولد آدم . وقال ايضا : آدم ومن دونه تحت لوائى . وقال لو كان موسى حيًّا ما وسعه الا اتباعى .

المسئلة الرابعة من هذا الاصل [فى] تفضيل الانبياء على الاولياء

اجمع اصحابنا مع اكثر الامة على ان كل نبى افضل من كل ولى ليس بنبى . وزعمت الغلاة من الروافض ان الائمة افضل من الانبياء . وزعمت الخطابية منهم ان ابا الخطاب كان افضل من جعفر الصادق مع قولهم بنبوّة جعفر وقول بعضهم بالٓهيته . وزعمت الكرّامية ان فى الاولياء من هو افضل من بعض الانبياء . ومنهم من ادعى فضل زعيمهم ابن الكرّام على ابن مسعود وكثيرٍ من الصحابة ولم يجسر على تفضيله على الانبياء خوفا من السيف . وهذا قول لا يستحق صاحبه الكلام عليه .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى معرفة مراتب الصحابة رضوان الله عليهم

الصحابة رضى الله عنهم على مراتب ؛ اعلاهم رتبة السابقون منهم الى الاسلام . واوّل من سبق منهم من الرجال ابو بكر ومن اهل البيت على ومن النساء خديجة ومن الموالى زيد بن حارثة ومن الحبشة بلال ومن الفرس سلمان . واختلفوا فى على وابى بكر فاكثر اصحاب التواريخ

على ان عليًّا اسلم قبل ابى بكر بيوم . وانما اختلفوا فى سِنّه وبلوغه عند اسلامه . واجمعوا على ان اوّل من اسلم من تميم واقد بن عبدالله التميمى وهو اول مسلم قَتَلَ كافرا فى دولة الاسلام لانه قتل عمرو بن الحضرمى قبل وقعة بدر . وقال محمد بن اسحاق بن يسار اول ذكر من الناس آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم على بن ابى طالب ثم اسلم زيد بن حارثة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اسلم ابو بكر ثم دعا ابو بكر الى الاسلام من وثق به فاسلم على يديه عثمان بن عفان وطلحة ابن عبيدالله والزبير بن العوام وعبدالرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص فجاء بهم الى النبى صلى الله عليه وسلم فاسلموا وصلّوا معه ثم اسلم ابو عبيدة عامر بن عبدالله بن الجراح ثم دخل الناس ارسالا فى دين الاسلام . واوّل من اسلمت من النساء خديجة رضى الله عنها وكان اسلامها قبل اسلام على وابى بكر . ثم عاتكة بنت الخطاب اخت عمر بن الخطاب واسماء بنت ابى بكر وعائشة بنت ابى بكر واسماء بنت عُمَيس امرأة جعفر بن ابى طالب بعد اسلام زوجها جعفر . والطبقه الثانية من الصحابة هم الذين اسلموا عند اسلام عمر و ذلك ان عمر لمّا اسلم حمل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى دار الندوة فبايعه قوم من اهل مكة ويقال اصحاب دار الندوة . والطبقة الثالثة منهم اصحاب الهجرة الاولى الى الحبشة واول من هاجر منهم الى الحبشة عثمان بن عفان

مع امرأته رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو حذيفة ابن عتبة بن ربيعة والزبير بن العوّام وحمزة بن عبدالمطلب وجعفر بن ابى طالب مع امرأته اسماء بنت عميس وولدت له بها عبدالله بن جعفر ومصعب بن عمير وعبدالرحمن بن عوف وكان جميع من لحِقَ بالحبشة وهاجر اليها هربا من اذى المشركين، سوى ابناءهم الذين خرجوا معهم صغارا وولدوا بها، اثنين وثمانين رجلا . والطبقة الرابعة منهم اصحاب العقبة الاولى التى بايعه عليها جماعة يقال فيهم فلان عقبى . وفيهم اثنا عشر رجلا من الانصار منهم ابو امامة واسعد بن زرارة وعوف ومعوذ ابنا الحرث بن رفاعة وهما ابنا عفراء ورافع بن مالك بن العجلان وذكوان بن عبد قيس وعبادة بن الصامت الخزرجى ويزيد ابن ثعلبة وعباس بن عبادة بن نضلة وعقبة بن عامر بن نافر وعينة بن عامر وحارثة بن ثعلبة الاوسى وابوالهيثم وعويم بن ساعدة وجماعة من اهل مكة . فلما بايعه هؤلاء الاثنا عشر من الانصار بعث معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بمصعب بن عمير ليصلى بهم بالمدينة ويقرئهم القرآن وهو اول مقرىء بالمدينة واول امير وَرَدَها من المسلمين ونزل على اسعد بن زرارة . والطبقة الخامسة اصحاب العقبة الثانية واكثرهم من الانصار وفيهم البراء بن معرور وكعب بن مالك الشاعر وعبدالله بن عمرو بن حرام وهو الذى اسلم ليلة هذه العقبة وكانت

[٨] وفى سيرة ابن هشام (ج ١ ص ٢٣٥) اسعد بن زرارة ... وهو ابو امامة. راجع ثمة

الليلة الوسطى من ليالى ايام التشريق وكانوا سبعين رجلا من الانصار ومعهم امرأتان وهما نسيبة بنت كعب واسماء بنت عمير بن عدى وحضرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه عمُّهُ العباس وهو على دين قومه الا انه هو الذى اخذ عليهم الميثاق لرسول الله صلى الله عليه وسلم . واوّل من بايع منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذه الليلة البراء ابن معرور واخذ بيده وقال والذى بعثك بالحق لنمنعنَّك مما نمنع منه اذرنا . ثم بايعه بعده ابو الهيثم بن التيّهان وقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجوا الىّ منكم اثنى عشر نفسا كفلاء على قومهم بما فيهم فاخرجوا منهم اثنى عشر نقيبا تسعة من الخزرج وثلثة من الاوس وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهؤلاء النقباء انتم على قومكم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم وانا كفيل على قومى قالوا نعم . وكان سعد بن عبادة والمنذر بن عمرو من جملة النقباء وكذلك اسيد بن حضير وسعد بن حيثمه واسعد بن زرارة وسعيد بن الربيع الخزرجى ورافع بن مالك بن العجلان والبراء بن معرور وعبدالله بن عمرو بن حرام وعبادة بن الصامت . والطبقة السادسة منهم المهاجرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ومن ادركه منهم بقباء قبل دخوله المدينة وكان ابو بكر ممن صحبه فى الهجرة مع مولاه عامر بن فهيرة ودليلهما على الطريق عبدالله بن اريقط وكان على دين قومه . وابو بكر ثانيه

[٣] فى الاصل : وحصرهم رسول الله . [٦] لعله : مما نمنع منه ذرارينا .

فى الغار وحده وكان علىٌّ رضى الله عنه قد خلفه بمكة على رد الودايع التى كانت عنده ثم لحق به بقباء . والطبقة السابعة المهاجرون بين دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وبين بدر . والطبقة الثامنة منهم البدريون وهم ثلثمائة وثلثة عشر رجلا كعدد الرسل من الانبياء عليهم السلام وكعدد من ثبت مع طالوت فى حرب جالوت . وقد ورد [روى خ] فى اهل بدر ان الله قال فيهم : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم . والطبقة التاسعة منهم اصحاب احد غير رجل منهم اسمه قزمان فانه كان منافقا وقَتَلَ يومئذ جماعة من المشركين وقُتِلَ . وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله تعالى يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر . والباقون منهم من اهل الجنة وهم مقدار سبعمائة رجل . والطبقة العاشرة منهم اصحاب الخندق وعبد الله بن عمر معدود فيهم . والطبقة الحادية عشرة هم المهاجرون بين الخندق والحديبية . والطبقة الثانية عشرة اصحاب بيعة الرضوان بالحديبية عند الشجرة وكانت بالقرب من بيرها وفقدت بعد ذلك . والطبقة الثالثة عشرة المهاجرون بين الحديبية وبين فتح مكة منهم ابو هريرة ومنهم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعبد الله بن عثمان بن طلحة وآخرهم العباس عَمُّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه استقبله سنة الفتح بالابواء فقال له يا عَمّ ختمت بك الهجرة كما ختمت بى النبوة ولم يكن لاحد بعد الفتح اجر الهجرة وان كان له اجر

الاسلام . والطبقة الرابعة عشرة الذين اسلموا يوم فتح مكة وفى ليلته منهم ابو سفيان بن حرب وحكيم بن حزام وابو سفيان بن الحارث . وعكرمة بن ابى جهل وصفوان بن امية اسلما بعد ذلك بايام . والطبقة الخامسة عشرة الذين دخلوا فى دين الله افواجا بعد ذلك ونزل فيهم : إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ اللهِ أَفْوَاجاً . والطبقة السادسة عشرة صبيان ادركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقلّت رواياتهم عنه كسبطيه الحسن والحسين رضى الله عنهما وكعبد الله ابن الزبير . والطبقة السابعة عشرة صبيان حُمِلوا اليه عام حجة الوداع وقُبَيْلَ ذلك ليست لهم روايات صحيحة كمحمد بن ابى بكر والسائب ابن يزيد وعبد الله بن ثعلبة بن ابى صعتر وعبد الله بن عامر بن كريز . ومن هذه الطبقة قوم رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كَخَشَبٍ ، كابى الطفيل وابى جحيفة فانهما رأياه فى الطواف وعند زمزم . فاما المخضرمون الذين ادركوا الجاهلية والاسلام ولم يرزقوا رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنهم ابو عمرو سعد بن اياس الشيبانى وسويد بن غفلة الكندى وشريح بن هانئ الحارثى وعمرو بن ميمون الاودى والاسود بن يزيد النخعى ومسعود بن حراش اخو ربعى وابو عثمان النهدى وابو رجاء العطاردى وابو الحلال العتكى وجبير بن نفير والاحنف ابن قيس ومن جرى مجراهم وهؤلاء عدادهم فى التابعين .

[٥] سورة النصر ، آية ١-٢ .   [١٦] فى الاصل : ابو عثمان الهندى .

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى بيان الافضل من الصحابة

اصحابنا مجمعون على ان افضلهم الخلفاء الاربعة ثم الستة الباقون بعدهم الى تمام العشرة وهم طلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وسعيد ابن زيد بن عمرو بن نفيل وعبدالرحمن بن عوف وابو عبيدة بن الجراح . ثم البدريون ثم اصحاب احد ثم اهل بيعة الرضوان بالحديبية . واختلف اصحابنا فى تفضيل علىٍّ وعثمان فقدم الاشعرى عثمان وبناه على اصله فى منعٍ من امامة المفضول . وقال محمد بن اسحق بن خزيمة والحسين ابن الفضل البجلى بتفضيل على رضى الله عنه . وقال القلانسى لا ادرى ايهما افضل واجاز امامة المفضول .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى بيان مراتب التابعين

وفائدة هذه المسئلة ان من لم يعرف مراتب التابعين ربما التبس عليه امر بعضهم فظنه صحابيا وجعل مُرْسَله مسنداً وربما ظنه من اتباع التابعين فبخس حظه . وهم على خمس عشرة طبقة اعلاهم طبقة [اعلاهم طبقة من ادرك العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة او ادرك اكثرهم ومن هذه الطبقة ابو الرجاء خ] ابو رجاء العطاردى وابو عثمان النهدى وسعيد بن المسيب وقيس بن ابى حازم وابو ساسان حضير بن المنذر وابو وائل شقيق بن سلمة

[١٦] فى الاصل : ابو عثمان الهندى ، كما سبق .

وآخرهم فى الطبقة من لَقِىَ انس بن مالك من اهل البصرة او [و خ عبدالله بن ابى اوفى من اهل الكوفة او السائب بن يزيد من اهل المدينة او عبدالله بن الحرث بن جَزّ من اهل الحجاز او ابا امامة الباهلى من اهل الشام . ومن المخضرمين الذين ادركوا الجاهلية والاسلام ولم يرزقوا لقاء النبى صلى الله عليه وسلم ابو رجاء العطاردى وابو وائل الاسدى وابو عثمان النهدى وابو عمرو سعد بن اياس الشيبانى وابو عبدالله عمرو بن ميمون الاودى وابو رافع الصايغ وابو الحلال العتكى وابو امية سويد بن غَفَلَة الكندى وشريح بن هانئ الحارثى والاسود بن يزيد النخعى والاسود بن هلال المحارقى [المحاربى خ والمعرور بن سويد وعبد خير بن يزيد الخيوانى ومسعود بن حراش اخو ربعى بن حراش ومالك بن عمير وغنيم بن قيس . وقد عُدَّ فى التابعين قوم وُلِدُوا فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم ولم يسمعوا منه كيوسف ابن عبدالله بن سلام ومحمد بن ابى بكر وسهل بن حنيف وعبدالله ابن عامر بن ربيعة وعبيدالله بن ثعلبة بن ابى صعتر وابى عبدالله الصُّنابحى وعمرو بن سلمة الجرمى وعبيدالله بن عمير وسلمان بن ربيعة الباهلى . وطبقة بعدهم قوم من التابعين ولم يصح سماع احد منهم عن احد من الصحابة كابراهيم بن سويد النخعى وبُكَيْر بن ابى الشُّمَيْط وبكير ابن عبدالله بن الاشج وثابت بن عجلان الانصارى وسعيد بن عبدالرحمن

الرقاشى واخيه واصل بن حرة . وطبقة بعدهم قوم من اتباع التابعين وقد لَقُوا بعض الصحابة كابى الزناد عبدالله [وعبدالله خ] بن ذكوان وهشام بن عروة وموسى بن عقبة .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى تفصيل مراتب النساء

فى الحديث : ان سيدة نساء العالمين اربع وانهن افضل نساء العالمين وخيرهن وهن : آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم . واختلفوا فى فضل عائشة وفاطمة فكان شيخنا ابو سهل محمد بن سليمان الصعلوكى وابنه سهل بن محمد يُفضِّلان فاطمةَ على عائشة . وهذا هو الاشبه بمذهب شيخنا ابى الحسن الاشعرى وبه قال الشافعى . وللحسين بن الفضل رسالة فى ذلك . وزعمت البكرية ان عائشة افضل من فاطمة . والقول الاول هو الصحيح عندنا للخبر الوارد فى ان افضل النساء وخيرهن اربع وافضل النساء بعد فاطمة وخديجة عائشة ثم ام سلمة ثم حفصة بنت عمر ثم الله اعلم بالافضل منهن بعد ذلك . وقد قيل ان بنات كل نبى افضل من زوجاته .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل [فى فضل عائشة و فاطمة

واختلفوا فى فضل عائشة وفاطمة فكان الى آخر ما ذكر آنفا خ] مدرجة فى الثامنة .

المسئلة العاشرة فى ترتيب ائمة الدين فى علم الكلام

اول متكلمى اهل السنة من الصحابة على بن ابى طالب لمناظرته الخوارج فى مسائل الوعد والوعيد ومناظرته القدرية فى القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة . ثم عبدالله بن عمر فى كلامه على القدرية وبراءته منهم ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهنى . وادَّعَت القدرية ان عليا كان منهم وزعموا ان زعيمهم واصل بن عطاء الغزّال اخذ مذهبه من محمد وعبدالله ابنى على رضى الله عنه . وهذا من بهتهم ومن العجائب ان يكون ابنا على قد علَّما واصلاً رَدَّ شهادة [قد علما رد شهادة خ] على وطلحة والشكَّ فى عدالة على . اَفَتَراهما علماه ابطال شفاعة على وشفاعة صهر المصطفى [افتراهما علماه ابطال شهادة طلحة وصهر النبى] صلى الله عليه وسلم . واول متكلمى اهل السنة من التابعين عمر بن عبدالعزيز وله رسالة بليغة فى الرد على القدرية . ثم زيد بن على بن الحسين بن على ابن ابى طالب وله كتاب فى الرد على القدرية من القرآن ؟ . ثم الحسن البصرى وقد ادَّعَته القدرية فكيف يصح لها هذه الدعوى مع رسالته الى عمر بن عبدالعزيز فى ذم القدرية ومع طرده واصلاً عن مجلسه عند اظهاره بدعَتَهُ . ثم الشعبى وكان اشد الناس على القدرية . ثم الزهرى وهو الذى افتى عبدَ الملك بن مروان بدماء القدرية . ومن بعد هذه الطبقة

[٩] فى الاصل : افتراه علماه ابطال شفاعة .

جعفر بن محمد الصادق وله كتاب فى الرد على القدرية وكتاب فى الرد على الخوارج ورسالة فى الرد على الغلاة من الروافض هو الذى قال : ارادت المعتزلة ان تُوَحِّد ربّها فَألحَدَتْ وارادت التعديل فنسبت البخل الى ربها . واول متكلميهم من الفقهاء وارباب المذاهب ابو حنيفة والشافعى فان ابا حنيفة له كتاب فى الرد على القدرية سَمّاه كتاب الفقه الاكبر وله رسالة املاها فى نصرة قول اهل السنة ان الاستطاعة مع الفعل ولكنه قال : انها تصلح للضدين وعلى هذا قوم من اصحابنا . وقال صاحبه ابو يوسف فى المعتزلة انهم زنادقة . وللشافعى كتابان فى الكلام احدهما فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثانى فى الرد على اهل الاهواء . وذَكَرَ طرفا من هذا النوع فى كتاب القياس واشار فيه الى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة واهل الاهواء. فاما المَرِيسى من اصحاب ابى حنيفة فانما [فانه خ] وافق المعتزلة فى خلق القرآن واكفرهم فى خلق الافعال. ثم من بعد الشافعى تلامذته الجامعون بين علم الفقه والكلام كالحارث ابن اسد المحاسبى وابى على الكرابيسى وحرملة البُوَيْطى وداود الاصبهانى . وعلى كتاب الكرابيسى فى المقالات مُعَوّلُ المتكلمين فى معرفة مذاهب الخوارج وساير اهل الاهواء. وعلى كتبه فى الشروط وفى علل الحديث والجرح والتعديل مُعَوّلُ الفقهاء وحُفّاظ الحديث . وعلى كتب الحارث بن اسد فى الكلام والفقه والحديث مُعَوّلُ متكلمى

اصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم . ولداود صاحب الظاهر ؟ كتب كثيرة فى اصول الدين مع كثرة كتبه فى الفقه وابنُهُ ابو بكر جامع بين الفقه والكلام والاصول والادب والشعر . وكان ابو العباس ابن شريح انزع الجماعة فى هذه العلوم وله نقض كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الادلة وهو اشبع من نقض ابن الراوندى عليهم ، فاما تصانيفه فى الفقه فالله يحصيها . ومن متكلمى اهل السنة فى ايام المأمون عبدالله ابن سعيد التميمى الذى دَمَّرَ على المعتزلة فى مجلس المأمون وفضحهم ببيانه وآثارُ بيانه فى كتبه وهو اخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل . ومن تلامذة عبدالله بن سعيد عبدالعزيز المكى الكنّانى الذى فضح المعتزلة فى مجلس المأمون. وتلميذه الحسين ابن الفضل البجلى صاحب الكلام والاصول وصاحب التفسير والتأويل وعلى نكته فى القرآن مُعَوّلُ المفسرين وهو الذى استصحبه عبدالله بن طاهر والى خراسان الى خراسان فقال الناس انه قد اخرج علم العراق كله الى خراسان . ومن تلامذة عبدالله بن سعيد ايضا الجنيد شيخ الصوفية وامام الموحدين وله فى التوحيد رسالة على شرط المتكلمين وعبارة الصوفية . ثم بعدهم شيخ النظر وامام الآفاق فى الجدل والتحقيق ابو الحسن على بن اسماعيل الاشعرى الذى صار شَجاً فى حلوق القدرية

[٣] فى كتاب التواريخ للمؤلف : كان ابن شريح ابدع الجماعة .

والنجارية والجهمية والجسمية والروافض والخوارج وقد ملأ الدنيا كتبه وما رُزِقَ احد من المتكلمين من التَّبَع ما قد رُزِقَ لان جميع اهل الحديث وكل من لم يتمعزل من اهل الرأى على مذهبه . ومن تلامذته المشهورين ابو الحسن الباهلى وابو عبدالله بن مجاهد وهما اللذان أَثْمَرَا تلامذةً هم الى اليوم شموسُ الزمان وائمةُ العصر كابى بكر محمد ابن الطيب قاضى قضاة العراق والجزيرة وفارس وكرمان وساير حدود هذه النواحى . وابى بكر محمد بن الحسين بن فورك وابى اسحاق ابراهيم ابن محمد المهرانى . وقبلهم ابوالحسن على بن مهدى الطبرى صاحب الفقه والكلام والاصول والادب والنحو والحديث . ومن آثاره تلميذ مثل ابى عبدالله الحسين بن محمد البزازى صاحب الجدل والتصانيف فى كل باب من الكلام. وقبل هذه الطبقة شيخ العلوم [على الخصوص والعموم خ] ابو على الثقفى وفى زمانه كان امام اهل السنة ابو العباس القلانسى الذى زادت تصانيفه فى الكلام على مائة وخمسين كتابا . وتصانيف الثقفى ونقوضه على اهل الاهواء زائدةٌ على مائة كتاب . وقد ادركنا منهم فى عصرنا ابا عبدالله بن مجاهد ومحمد بن الطيب قاضى القضاة ومحمد بن الحسين بن فورك وابراهيم بن محمد المهرانى والحسين بن محمد البزازى وعلى منوال هؤلاء الذين ادركناهم شيخُنا وهو لِإِحْياءِ الحق كَلٌّ وعلى اعدائه غُلٌّ .

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى ترتيب ائمة الفقه من اهل السنة والجماعة

مضى فقهاءُ الصحابة رضى الله عنهم على مذهب اهل السنة والجماعة . والعشرةُ الذين شهد لهم النبى صلى الله عليه وسلم بالجنة كانوا فقهاء . واربعة من الصحابة تكَلَّمَ فى جميع ابواب الفقه وهم : علىٌّ وزيد وابن عباس وابن مسعود . وهؤلاء الاربعة متى اجمعوا فى مسئلة على قول فالامة فيها مجمعة على قولهم ، غير مبتدع لا يعتبر خلافه فى الفقه . وكل مسئلة اختلف فيها هؤلاء الاربعة فالامة فيها مختلفة . وكل مسئلة انفرد فيها علىٌّ بقول عن سائر الصحابة تَبِعَهُ فيها ابن ابى ليلى والشعبىُّ وعبيدة السلمانى . وكل مسئلة انفرد فيها زيد بقول اتَّبعه مالك والشافعى فى اكثره ويتبعه خارجة بن زيد لا محالة . وكل مسئلة انفرد فيها ابن عباس بقول تبعه فيها عكرمة وطاوس وسعيد بن جبير . وكل مسئلة انفرد فيها ابن مسعود بقول تبعه فيها علقمة والاسود وابو ثور . ثم من بعد الصحابة الفقهاءُ السبعةُ من اهل المدنية وهم : سعيد بن المسيّب وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد والقاسم بن محمد بن ابى بكر وسليمان ابن يسار وعبيدالله بن عبدالله وعتبة بن مسعود وابو بكر بن عبدالرحمن ابن الحرب بن هشام . وقد عدَّ مالكٌ قولَ هؤلاء السبعة اجماعا اذا اجتمعوا على قول واحد . ومن بعدهم ائمة الامة فى الفقه مثل

الاوزاعى ومالك والثورى والشافعى وابى ثور واحمد بن حنبل واسحاق ابن راهويه وداود صاحب الظاهر وتلامذةُ هؤلاء فى الفقه على سمت الحديث . فاما الذين وافقوهم فى اصول الكلام وخالفوهم فى فروع الاحكام فابو حنيفة وابن ابى ليلى ومن فى طبقتهما من اهل الرأى . واصل ابى حنيفة فى الكلام كاصول اصحاب الحديث الا فى مسئلتين احديهما انه قال فى الايمان انه اقرار ومعرفة والثانية قولُهُ بان لله مائيّةً لا يعرفها الا هو، كما ذهب اليه ضرار . وقد دَمّرَ ابو حنيفة فى كتابه الذى سماه بالفقه الاكبر على المعتزلة ونصر فيه قول اهل السنة فى خلق الافعال وفى ان الاستطاعة مع الفعل [مع الفعل الا انه يصلح للضدين وهذا قول بعض اصحابنا خ] . وقال ابو يوسف فى المعتزلة انهم زنادقة وقال محمد بن الحسن : من صلى خلف القدرى القائل بخلق القرآن يعيد صلوته، وردَّ مالك شهادة اهل الاهواء كلهم . وقد اشار الشافعى الى ذلك فى كتاب القياس .

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى ترتيب ائمة الحديث والاسناد

هؤلاء على طبقات فى طبقة التابعين منهم اربعةٌ وهم الزهرى وسعيد بن جبير وهشام بن عروة وموسى بن عقبة . وقد عُدَّ فيهم ابو الزناد ايضا وكان قد ادرك انس بن مالك وعبدالله بن عمر . والفقهاءُ السبعةُ

من التابعين من هذه الجملة فانهم كانوا مع فقههم ائمةً فى الحديث . وفى طبقة اتباع التابعين منهم مالك بن انس وسفيان الثورى وشعبة بن الحجاج العتكى وابن جريج وسفيان بن عينة وعبدالله بن المبارك ويحيى بن سعيد القطان التميمى . وفى الطبقة التى بعدهم الشافعى واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمى وعبدالرحمن ابن مهدى وعلى بن المدينى . وهؤلاء ائمة الجرح والتعديل وقد ذكر الشافعى اصل هذا العلم فى كتاب الرسالة وصنفه لعبدالرحمن بن مهدى . وعلى بن المدينى هو الذى اكثرُ تصانيفه فى هذا الباب، فمنها : كتاب الاسامى والكُنى وكتاب الضعفاء وكتاب المُدَلّسين وكتاب الطبقات وكتاب علل المسند وكتاب الوهم والخطاء وكتاب قبائل العرب وكتاب التاريخ وكتاب الثقات وكتاب اختلاف الحديث وكتاب الاسامى الشاذّة وكتاب تفسير غريب الحديث وكتاب مذاهب المحدثين. وعلى كتب يحيى بن مَعين مُعَوَّلُ اهل الحديث فى الجرح والتعديل، واسحاق بن راهويه هو الذى املى مسنده الكبير من حفظه فلم يخطئ فى متن الحديث ولا فى اسناده . ومنهم محمد بن يحيى الذهلى الذى قيل فيه انه وارث علم الزهرى . ومنهم محمد بن اسماعيل البخارى صاحب المسند الصحيح والتاريخ الكبير وكتاب الضعفاء وما كان فى عصره ولا بعده مثله . ومنهم ابو زرعة الرازى الذى قال فيه احمد بن حنبل

[١١] فى الاصل : كتاب احلاف الحديث .

انه يحفظ ستمائة الف حديث باسانيدها . وابو حاتم محمد بن ادريس الحنظلى من اقران ابى زرعة وابنهُ عبدالرحمن بن ابى حاتم امامٌ فى الفقه والحديث والورع . ومنهم ابراهيم بن اسحاق الحربى امام فى الفقه والحديث والنحو واللغة ومن آثاره تلميذ مثل ثعلب النحوى . ومنهم مسلم بن الحجاج النيسابورى صاحب المسند الصحيح والكتب العشرة والطبقات والاقران والعلل والاسماء والكُنى والتواريخ ونحوها . ومنهم محمد بن ابراهيم بن عبدة البوسنجى وتلامذتهُ ، مثل ابى عثمان والخفاف وابى بكر الجارودى وابراهيم بن ابى طالب ومحمد بن اسحاق ابن خزيمة ، كانوا يأخذون بركابه اذا ركب وكل واحد منهم امام زمانه . ومنهم عثمان بن سعيد الدارمى الذى اخذ النحو واللغة عن ابن الاعرابى والفقه عن البُوَيطى والحديث عن يحيى بن مَعين وعلى ابن المدينى وكان فى كل نوع منه اماماً . ومنهم محمد بن نصر المروزى صاحب اختلاف العلماء وامام الفقه والكلام والحديث وكتابه فى اختلاف العلماء يشتمل على اربعين مجلدة . ومن بركة آثاره تلميذ مثل ابى على الثقفى . ومنهم محمد بن اسحاق بن خزيمة امام الفقه والحديث مع ما كان فيه من مكابدة المتكلمين ثم انه رجع الى موافقة منه لهم . وادركنا فى عصرنا [رجالاً] منهم ابو احمد عبدالله بن عدى الحافظ الجرجانى وابو احمد محمد بن احمد الحافظ وابو عبدالله محمد بن عبدالله البيّاع وابوالحسين الحجاجى بنيسابور

[٧] فى تذكرة الحفاظ (ج ٢ ص ٢٣٠) محمد بن ابراهيم بن سعيد البوشنجى .

وابو الحسن الدار قطنى وابن شاهين وابن المظفّر وابن بكير بالعراق . واقرانُ هؤلاء جماعةٌ يطول الكتاب بذكرهم . وكل من ذكرناهم وجدناهم مكفِّرين لاهل القدر وسائر اهل الاهواء والبدع .

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى ترتيب ائمة التصوف والاشارة

هؤلاء منهم ابراهيم بن ادهم وابراهيم بن سعيد العلوى صاحب الكرامات وابراهيم الخواص وابراهيم بن شيبان وابو سليمان الدارانى واحمد بن ابى الحوارى واحمد بن عاصم الانطاكى وابو سعيد احمد بن عيسى الخراز والفضيل بن عياض والجنيد وابو الحسين النورى وابوالقاسم الحكيم وبشر الحافى وادريس بن يحيى الخولانى وبنان الحمال وذوالنون المصرى وسَرى السقطى وابو تراب النخشبى وجعفر الخصاف وجعفر الخلدى وحاتم الاصم وحمدون القصار ومعروف الكرخى وابو على الروذبارى والمزين وخير النساج وابن عطاء والجريرى والشبلى ورُوَيم وسهل بن عبدالله التُستَرى وابو حفص الحداد النيسابورى وابو عثمان الحيرى وابو يزيد البسطامى وعمرو بن عثمان المكى ويوسف بن الحسين وقبلهم الحارث بن اسد المحاسبى . وقد اشتمل كتاب تاريخ الصوفية لابى عبدالرحمن السلمى على زهاء الف شيخ من الصوفية ما فيهم واحد من اهل الاهواء بل كلهم من اهل السنة سوى ثلثة

[١٤] فى الرسالة القشيرية (ص ١٩) : ابو عثمان الحيرى .

منهم . احدهم ابو حلمان الدمشقى فانه تَستَّر بالصوفيه وكان من الحلولية . والثانى الحسين بن منصور الحلاج وشانه مشكل . وقد رضيه ابن عطاء وابن خفيف وابن القاسم النصر آباذى . والثالث القنّاد اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لان الطيب لا يقبل الخبيث .

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى ترتيب ائمة النحو واللغة من اهل السنة

هؤلاء فريقان فى المذهب: بصرية وكوفية . والكوفية منهم كالمُفَضَّل الضبىّ وابن الاعرابى والكسائى والفرّاء والاحمر واللحيانى وابى عمرو الشيبانى وابراهيم الحرثى وثعلب وابن الانبارى وابو مقسم وكلهم من اهل السنة ولابراهيم الحرثى كتب فى الرد على القدرية واهل الاهواء . وللفراء كتاب فى ذم القدرية . والبصريون منهم اوّلهم ابو الاسود الدُؤَلى وله رسالة فى ذم القدرية مع انتسابه الى الشيعة . وبعده يحيى بن يعمر وعيسى بن عمر الثقفى وعبدالله بن اسحاق الحضرمى وكانا يذمّان القدرية وذمّا واصلَ بن عطاء فى شكّه فى شهادة على وطلحة . وبعدهما ابو عمرو بن العلاء والخليل بن احمد وخلف الاحمر . ولابى عمرو بن العلاء كلام كثير فى ذم القدرية وذمّ عمرو بن عبيد . وبعدهما الاصمعى وهو الذى طرد الجاحظ عن مجلسه وقَنَّعَهُ بنعله وقال نعم قناع القدرى النعل . والاخفشان ابو الخطاب وابو الحسن سعيد بن مسعدة سُنِّيّان

والزجاج سُنِّىٌّ ومعانيه فى القرآن اعلى مذهبَ اهل السنة . وبعدهما ابن دُرَيْد ونفطويه وكانا على مذهب الشافعى وقبلهما ابو حاتم السجستانى شيخ السنة شديد على القدرية . وكان سيبويه تلميذ حمّاد بن سلمة الذى كان سيفا على القدرية . وانما نُسِبَ المبرد الى الاعتزال لمجالسته الجاحظ وليس فى كتبه شىء يدل على اعتزاله . وفى هذا دليل على ان جميع ائمة الدين فى جميع العلوم من اهل السنة .

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى تحقيق اهل السنة لاهل الثغور

بيان هذا واضح . فى ثغور الروم والجزيرة وثغور الشام وثغور اذربيجان وباب الابواب كلهم على مذهب اهل الحديث من اهل السنة . وكذلك ثغور افريقية واندلس وكل ثغروراء بحر المغرب اهله من اصحاب الحديث وكذلك ثغور اليمن على ساحل الزنج . واما ثغور اهل ماوراء النهر فى وجوه الترك والصين فهم فريقان: اما شافعية واما من اصحاب ابى حنيفة وكلهم يلعنون القدرية واهل الاهواء . وقد قال الله تعالى: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا والجهاد بالحجة والاستدلال من اهل السنة ظاهر على مخالفيهم من اهل الاهواء والجهاد مع الكفرة فى الثغور منهم . وليس لاهل الاهواء ثغر، فصح ان اهل السنة هم المهتدون .

[١٤] سورة العنكبوت، آية ٦٩

الاصل الخامس عشر من اصول هذا الكتاب فى بيان احكام الكفر واهل الاهواء والبدع

يقع فى هذا الاصل خمس عشرة مسئلة [ويشتمل هذا الاصل على خمس عشرة مسئلة خ] كل واحدة منها كتاب يقوم بذاته وهذه ترجمتها : مسئلة فى حكم الكَفَرَةِ الذين لا يؤخذ منهم الجزية . مسئلة فى حكم من يؤخذ منه الجزية. مسئلة فى حكم من لم يبلغه الدعوة . مسئلة فى حكم المرتدين . مسئلة فى حكم الغلاة من الباطنية . مسئلة فى حكم الغلاة من الروافض . مسئلة فى حكم الخوارج . مسئلة فى حكم الجهمية . مسئلة فى حكم النجّارية . مسئلة فى حكم المعتزلة القدرية . مسئلة فى حكم المشبهة الجسمية . مسئلة فى حكم البكرية والضرارية . مسئلة فى مبايعة اهل الاهواء . مسئلة فى نكاحهم وذبائحهم ومواريثهم . مسئلة فى حكم دور اهل الاهواء . فهذه مسائل هذا الاصل وسنذكر فى كل واحدة من هذه المسائل مقتضاها على التفصيل ان شاء الله تعالى .

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى حكم الكفرة الذين لا يؤخذ منهم الجزية

اختلفوا فى الفرق بين من يؤخذ منه الجزية وبين من لا يقبل منه : فقال ابو حنيفة انها مقبولة من كل من بَذَلَها من الكفرة الا مشركى

العرب فانها لا يقبل منهم . وقال الشافعى انها لا يقبل الا من اهل الكتاب وهم اليهود والنصارى والصابئون والسامرة . ولما وَجَدَ السلفَ مختلفين فى المجوس جعلهم فى الجزية كاهل الكتاب وفى النكاح والذبيحة كاهل الاوثان وجعل ديتهم خُمسَ دية اليهود والنصارى وديةُ اليهود والنصرانى ثُلث دية المسلم عنده . واذا صحت هذه المقدمة فالكَفَرَة الذين لا يؤخذ منهم الجزية ويقتلون ان لم يُسلِموا ولم يكن لهم امان خمسة عشر صنفا : احديها السوفسطائية الذين قالوا لا علم ولا حقيقة لشىء وفيهم من قال لا ادرى هل للاشياء حقايق ام لا حقايق لها . وفيهم من زعم ان حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات وكل من اعتقد شيئاً فهو على دين صحيح وما اعتقده على ما اعتقده دهريا كان اوموحِّداً . وهؤلاء يلزمهم تصحيح قول نُفاةِ الحقايق لانهم قد اعتقدوا ذلك . ويقال لنُفاةِ الحقايق منهم هل لنفى الحقايق حقيقة ؟ فان قالوا نعم ، ناقضوا قولهم : لا حقيقة . وان قالوا : لا ، قيل اذا لم يكن لنفيها حقيقة فَلِاثْباتها حقيقة . والصنف الثانى منهم الدهرية الذين زعموا ان العالم قديم على صورته التى هى عليه فى ارضه وهوائه وسمائه ونجومه وانه لا انسان الا من نطفة ومن انسان قبله لا الى نهاية ولا سنبلة الا من حبَّة وسنبلةٍ قبلها . وفيهم من قال بهذا المذهب وزعم مع ذلك ان الارض تهوى ابداً ولزمهم على هذا الاصل ان لا يلحق الحجرُ المطروحُ الارضَ

لان الخفيف لا يلحق ما هو اثقل منه فى انحداره ان لم يكن للاثقل وقفة . والصنف الثالث منهم السُّمَنِيَّة وقولها فى العالم كقول الدهرية وزادوا عليهم القول بتكافُؤ الادلة وابطال النظر والاستدلال وزعموا انه لا يُعلَمُ شىء الا بالحواس الخمس . والصنف الرابع منهم اصحاب الهيولى وقد زعم اكثرهم ان للعالم هيولى قديمة واعراضها حادثة وزعم بعضهم ان لكل جنس من العالم هيولى مخصوصة [فهيولى الذهب غير هيولى الخشب] . والصنف الخامس منهم اصحاب الطبايع الذين قالوا بقدم العناصر الاربعة وهى الارض والماء والنار والهواء وقالوا فيها اربع طبايع قديمة وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وزعموا ان جميع انواع النبات والجواهر والحيوانات مركب من هذه الاصول الاربعة وانما اختلفت الصُّوَرُ فيها لاختلاف المزاج فى التركيب . وفيهم من ادّعى قدم الافلاك معها وزعم انها طبيعة خامسة غير قابلة للاستحالة والتغير . وفيهم من قال بقدم العالم والطبايع الاربع وقال مع ذلك بصانع قديم كما ذهب اليه ابن قَيْسٍ وذهب عليه من جهله وجوبَ كون الفاعل سابقاً لفعله . والصنف السادس منهم اصناف من الفلاسفة قالوا بقدم العالم ونفى الصانع وصنف منهم قالوا بان الصانع متصوَّر بالعقل . وفيهم من قال العالم قديم وله علة قديمة وهذا قول ارسطاطاليس . والصنف السابع منهم كفرة المنجمين : فمنهم من قال بقدم الافلاك

والكواكب وزعم ان حركاتها هى الموجبة لوقوع الحوادث فى العالم . ومنهم من قال بالٰهية الشمس وعَبَدَها . وعليه كان قوم بلقيس قبل اسلامهم مع سليمان . وفيهم من عَبَدَ الشمس والقمر وقال لاحدهما سلطان الليل وللآخر سلطان النهار . ومنهم من عَبَدَ الكواكب السبعة وزعم انها مدبّرات العالم . ومنهم من قال بقدم زُحَل وحده لانه اعلى الكواكب السبعة بزعمه . والصنف الثامن منهم الذين عَبَدُوا انساناً محدوداً واتخذوه الٰها معبودا كالذين عبدوا جمشيد قبل الطوفان والذين عبدوا فرعون ونمروذ بن كنعان وزرج الهندى بعد الطوفان . والصنف التاسع منهم قوم يعبدون رأساً مخصوصة من رؤس الناس ويكتمون دينهم الا ممن كان منهم ويأخذون انسانا فيغمسونه فى الزيت اياما فينخلع رأسه مع عروقه عن بدنه فيعبدون ذلك الرأس . وقيل ان قوما منهم بحران وآخرين باذربيجان وامرهم مكتوم عن العامة . والصنف العاشر منهم الذين عبدوا الملائكة وهم فريقان احدهما قوم من الهند كانوا فى زمان يوذاسف الهندى ثم نقلهم يوذاسف الى عبادة الاصنام . والفريق الثانى منهم قوم من العرب فى الجاهلية زعموا ان الملائكة بنات الله فعبدوها لتشفع لهم الى الله وانزل الله فيهم : وَيَجْعَلُونَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وقال ايضا : اَفَاَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ

[٩] راجع فهرست ابن النديم ، ص ٣٢١ [١٤] فى الفهرست (ص ٣٤٧) يوداسف [١٦] سورة النحل ، آية ٥٧ . [١٧] سورة الاسراء ، آية ٤٠

بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا وقال ايضا : إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَى . والصنف الحادى عشر منهم الحلولية الذين عبدوا كل صورة حسنة بدعواهم ان الآله قد حلّ فيه ، كما حكى عن ابى حلمان الدمشقى . وفيهم من قال ان روح الله قد حل فى بعض [الصور خ] فاتخذوه آلها . ومن غلاة الروافض من زعم ان روح الله حلّ فى الانبياء ثم فى الائمة وفيهم من ادعى ذلك فى بيان بن سمعان التميمى وفيهم من ادعاه فى ابى الخطاب الاسدى وفيهم من قال بذلك فى ابى مسلم صاحب دولة بنى العباس ومن هذه الطائفة كان المقنع بماوراء النهر ثم ادعى فى نفسه مثل هذه الدعوى وزعم ان روح الآله انتقل اليه من ابى مسلم . والمبيضة الذين بماوراء النهر فى جبال ايلاق على هذا المذهب وهم يستحلون الميتة وذوات المحارم وكل منهم يستمتع بامرأة صاحبه، ليس لهم فى ذلك غيرة ولا حَمِيَّة . والصنف الثانى عشر منهم اهل التناسخ الذين زعموا ان الارواح تنتقل فى الاجساد ويكون ثوابها وعقابها فى قوالب سوى القوالب التى اطاعت او عصت فيها . وعلى هذا القول كان سقراط فى زمان الفلاسفة واليه صار من القدرية احمد بن حائط وعلى بن بانوش وهما من تلامذة النظّام ، فكل نوع من انواع البدع والضلالة قد صار اليه قوم من القدرية . والصنف

[١] سورة النجم ، آية ٢٧ . [١٦] فى الفرق (ص ٢٥٥) احمد بن ايوب بن يانوش وفى محل آخر بانوش . وفى الملل .. للشهرستانى (ص ٤٣) ... بن مانوس .

الثالث عشر منهم الخرمدينية الذين اباحوا كلَّ ما يميل اليه الطبع من نكاح المحارم وغيرهم ومن الخمر والميت ومن كل ما فيه طيب ولذة واسقطوا وجوب الصلوات وسائر الفرائض وهذا دين المزدكية ، اتباع مزدك الذى قتله انو شروان والى هذا القول ذهبت المنصورية من الروافض اتباع عبدالله بن معوية بن عبدالله بن جعفر منهم . والصنف الرابع عشر منهم الباطنية وقد كانوا فى الاصل مجوسا وثنوية ثم اظهر دُعاتهم كعبدالله بن ميمون القداح وحمدان بن قرمط تأويل شرايع الاسلام على وفق مذاهب المجوس فى ايام المأمون ودَعَوْا الى صانعين سَمَّوْهما الاوّلَ والثانى . وهذا معنى قول الثنوية بالنور والظلمة ومعنى قول المجوس يزدان واهرمن وهم الآن شر اصناف الكفرة واعظمهم على المسلمين بلاءً . والصنف الخامس عشر منهم البراهمة الذين اقرُّوا معنا بحدوث العالم وتوحيد صانعه وعدله وحكمته غير انهم انكروا النبوّات والشرائع واثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول وزعموا ان الله تعالى انما كلَّف العباد ان يعرفوه بعقولهم وان يشكروه على نِعَمِه عليهم وان لا يظلم بعضهم بعضا وحرّموا ذبح البهائم وايلامها بلا ذنب وقالوا ان ايلام الله تعالى لها فى الدنيا لاجل عوض يوصله اليها فى الآخرة . فهؤلاء اصناف الكفرة الذين لا يقبل منهم الجزية ولا يَحِلُّ ذبائحهم ولا نكاح نسائهم وينظر فيهم فان كان بعضهم فى دار الاسلام استُتيبَ فان تاب والا قُتِلَ وان كان

فى دار منيعة فحكمه حكم اهل الحرب دون اهل الذمة وكذلك حكم الثنوية القائلة بقدم النور والظلمة من المانوية والديصانية والمرقونية وكذلك عَبَدَةُ الاصنام المنحوتة والاوثان المصوغة ولا دية ولا قصاص ولا كفّارة على من قَتَلَ واحدا منهم .

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى بيان حكم الذين تقبل منهم الجزية

هؤلاء اصناف منهم الصابئة وهم فرق : احديها فرقة من اليونانية قالت بحدوث العالم واثبات صانعه وانه لا يشبه شيئا وزعموا ان الصانع خلق الفلك حياً ناطقا سميعا بصيرا مدبّرا للعالم وسمّوا الكواكب ملائكة . وفرقة منهم قالت بحدوث العالم وتوحيد الصانع ولم يصفوه باوصاف الاثبات ووصفوه بنفى النقايص عنه فقالوا : لا نقول انه حَىّ عالم قادر ولكن نقول : انه ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز . وزعم هؤلاء ان هرمس المنجم كان نبيا وقالوا بثلث صلوات مفروضة فى كل يوم منها ثمان ركعات فى كل ركعة ثلث سجدات قبل زوال الشمس

[١٤] لعل فى العبارة نقصانا . وفى الفهرست (ص ٣١٨) : المفترض عليهم من الصلوة فى كل يوم ثلاث اولها قبل طلوع الشمس بنصف ساعة او اقل لتنقضى مع طلوع الشمش وهى ثمان ركعات وثلاث سجدات فى كل ركعة ، الثانية انقضاؤها مع زوال الشمس وهى خمس ركعات وثلاث سجدات فى كل ركعة ، الثالثة مثل الثانية انقضاؤها عند غروب الشمس .

ومثلها عند غروب الشمس . واوجبوا الوضوء للصلوة واوجبوا صيام ثلثين يوما اولها لثمان مضين من اذار وذبحوا من ذوات الاربع الذكور من البقر والضأن والمعز ومن سائر ذوات الاربع غير الجزور ما ليس له اسنان فى الشِّدقَين ومن الطير ما ليس له مخلب ولا يذبحون مالا رئة له وحرّموا لحم الخنزير والكلب والحمار والجزور والحمام وماله مخلب وحرموا المُسْكِر من الشراب وحرموا الاختتان واوجبوا الغسل من الجنابة ومن مس الميت والحايض واوجبوا مجانبة الابرص والمجذوم وكل ذى عاهة تعدى وقالوا لاطلاق الا بحكم حاكم او بينة عن فاحشة ولا يرون رجعة ولا جمعا بين امرأتين . وفرقة منهم بناحية واسط العراق دينهم خلاف دين صابئة حران فى اكل الخنزير وفى صلوتهم الى القطب الشمالى والحرانيةُ تصلى والقطب وراءها . وزعمت الواسطية انهم على دين شيث بن آدم وان صُحُفَه معهم فهؤلاء اصناف الصابئة عند الجمهور . وزعمت اليزيدية من الخوارج ان الصابئة المذكورة فى القرآن لم يوجدوا بعدُ وان الله يبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء جملة واحدة ويكون دينه دين الصابئة وينسخ بها شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهؤلاء عندنا اكفر من الصابئة الاصلية .

والصنف الثانى من اهل الجزية اليهود وهم اليوم فرق : عنانية وربانية وسامرة وشاذانية . وهؤلاء الشاذانية فيهم كاهل الاهواء فى المسلمين ،

وجمهورهم الاكبر ربانية وبين الفريقين منهم خلاف فى اباحة الخمر . وتوراة السامرة منهم خلاف توراة الجمهور الاعظم منهم فى مواضع كثيرة . وادعى الجمهور الاكبر منهم تسعة عشر نبيا بعد موسى عليه السلام واقرّت السامرة بثلثة منهم فحسب . وهم فى النسخ على قولين منهم من يأباه عقلا ومنهم من يُجيزه عقلا ويدعى تأبيد شرع موسى عليه السلام خبرا . وكلهم ينكرون نبوّة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الا فرقة منهم يقال لها العيسويه فانها اقرت بنُبوّته وزعمت انه كان مبعوثا الى العرب دون بنى اسرائيل . والصنف الثالث من اهل الجزية النصارى وهى كلها مشركة بالله تعالى ليس فيها موحّد غير ان منهم من زعم ان المسيح ابن الآله ومنهم من زعم انه هو الآله وكلها يقول بثلثة اقانيم جوهرٍ واحد . وفيهم من زعم ان الاتحاد كظهور النقش فى الطين والشمع . ومنهم من زعم انه كظهور الشعاع على ما ظهر عليه . ومنهم من زعم انه اتحاد على الحقيقة بان صار الاثنان واحدا وكلهم من اهل الجزية . والصنف الرابع من اهل الجزية المجوس وقد اَشْكَلَ امرهم . وقال بعض السلف انهم كانوا اهل كتاب فلما احدثوا القول بصانعين احدهما يخلق الخير والآخر يخلق الشرَّ اُسْرِىَ [اى رُفِعَ] بكتابهم . وقال آخرون كانوا فى الاصل ثَنَوِيَّةً من اصحاب النور والظلمة فانتقلوا الى القول بيزدان واهرمن واقرّوا بحدوث اهرمن ودانوا بعبادة

النار ودعاهم اليها زرداشت فى ايام كشتاسب واسفنديار . فلما وقع الاشكال فى امرهم ورُوِىَ عن عبد الرحمن بن عوف : ان النبى صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هَجَر ، جُعِلُوا فى الجزية كاهل الكتاب وفى النكاح والذبيحة كاهل الاوثان . واختلفوا فى دياتهم : فقال ابو حنيفة دية الواحد منهم كدية المسلم واجاز قتل المسلم بالواحد من اهل الجزية . وقال الشافعى ومالك لا يقتل المسلم بالذمى بحال . واختلفا فى ديته : فقال مالك دية اليهودى والنصرانى نصف دية المسلم وقال الشافعى ديتهما ثُلث دية المسلم ودية المجوس خُمس دية اليهودى والنصرانى وهى مثل خُمس ثُلث دية المسلم .

المسئلة الثالثة من هذا الاصل فى بيان حكم من لم يبلغه دعوة الاسلام

ان كان وراء السدِّ اوفى طرف من اطراف الارض ناسٌ لم يبلغهم دعوة الاسلام نُظِرَ فيهم، فان كانوا معتقدين لِما دَلَّ عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته فهم كالمسلمين ويجب على من طرأ عليهم من المسلمين ان يدعوهم الى احكام شريعة الاسلام فان امتنعوا من قبولها ولم يكونوا على شرع من شرائع اهل الكتاب صاروا حينئذ كالوثنية الذين لا يقبل منهم الجزية وان كانوا اهل كتاب من اليهود والنصارى

او الصابئين ولم يكن دعوة الاسلام بالغة اليهم وامتنعوا من قبولها بعد انْ بلغتهم صاروا من اهل الجزية كاليهود والنصارى ولا يجوز قتل احد منهم قبل دعوته الى الاسلام واقامة الحجة عليه . فان قَتَلَ المسلمُ واحداً منهم قبل ذلك فقد اختلفوا فيه : فقال ابوحنيفة لادية عليه وقال الشافعى بوجوب ديته . واختلف اصحابه فى مقداره: فنهم من قال كدِيَةِ المسلم ومنهم من قال كدية اهل دينه فان لم يكن على شىء من الاديان فكَدِيَةِ المجوس.

المسئلة الرابعة من هذا الاصل فى بيان حكم المرتدين

اجمعوا على ان الرجل المرتد يُستَتَابُ فان تاب والا قُتِلَ ولا يقبل منه الجزية. واختلفوا فى المرأة المرتدة : فقال الشافعى ان تابت والا قتلت كالرجل ولا تسترق بحال. وقال ابو حنيفة لا تقتل فان لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبى . وفى اولاد المرتدين اذا لَحِقوا بدار الحرب خلاف بين الفقهاء : فقال ابو حنيفة يجوز استرقاقهم . واختلف فيهم اصحاب الشافعى : فنهم من اباه ومنهم من اجاز ذلك واستدل بان علياً رضى الله عنه استولد خولة الحنفية وكانت من سَبْى بنى حنيفة بعد ارتدادهم . واجمعوا على انه لا يحل ذبيحة المرتد ولا نكاحه ولا دية ولا قصاص على قاتله. واختلفوا فى الزوجين اذا ارتدّا معاً : فابقاهما ابوحنيفة على النكاح . وقال الشافعى ان كانت ردتهما قبل الدخول بها انفسخ النكاح كما لو ارتد احدهما . وان كانت بعد الدخول يوقف النكاح على

العدة ، فان انقضت عدتها قبل رجوعهما الى الاسلام انفسخ النكاح . وان اسلما قبل انقضاء العدة بَقِيا على النكاح الاول . واختلفوا ايضا فى قضاء الصلوات والصوم المتروكين فى حال الردة : فقال الشافعى بوجوب قضائها وقال ابو حنيفة لا قضاء عليه فى ذلك واوجب عليه قضاء الحج الذى كان اتى به قبل ردته وقال الشافعى لا يقضى ذلك . واجمعوا على ان ارتداد الصبى غير صحيح واختلفوا فى اسلامه: فَصَحَّحَه ابوحنيفة حتى ان رجع عنه بعد بلوغه صار مرتدا . وقال الشافعى ان اظهر الصبى الاسلام فُرِّقَ بينه وبين ابويه الكافرين لئلا يفتناه عن دين الاسلام وأُخِذَا بالاتفاق عليه . فاذا بلغ وثبت على الاسلام فالحمد لله على ذلك وان رجع الى دين ابويه كان من اهل الجزية ولم يكن فى حكم المرتدين .

المسئلة الخامسة من هذا الاصل فى حكم الباطنية

ان الباطنية خارجة عن فِرَقِ الاهواء وداخلة فى فرق الكفر الصريح لانها لم تتمسك بشىء من احكام الاسلام [لا خ] فى اصوله ولا فى فروعه [وانماهم خ] وانها دُعاة المجوس بالتمويه الى دين الثنوية . وسبب ذلك ان المجوس فى زمان المأمون تشاوروا فى استدراك ملكهم فعلموا عجزهم عن قهر المسلمين فدَبَّروا فى تأويل اركان الشريعة على [وجه خ] وجوه تؤدى الى رفعها وانتدب لذلك حمدان بن قرمط زعيم القرامطة وعبدالله بن ميمون القداح جد زعيم الباطنية

بصر . وخالفا مع اتباعهما المسلمين فى التوحيد والنبوات وفى تأويل الآثار والآيات . فقالوا فى التوحيد : ان الآله هو الاول الذى خلق شيئا ثانيا فهو مع الثانى مدبّران للعالم وهذا بعينه قول المجوس : ان الآله خلق الشيطان ثم انه مع الشيطان مدبران للعالم فهو مدبر الخيرات والشيطان مدبر الشرور . وقالو فى النبوات برفع المعجزات الناقضات للعادات وانكروا نزول الملائكة من السماء . وقالوا [وتأولوا خ] الملائكة على دُعاتهم الى بدعتهم وزعموا ان كبراءهم هم المُسَمَّوْنَ بجبرائيل وميكائيل واسرافيل . وتأولوا الشياطين على مخالفيهم وزعموا ان علماء مخالفيهم هم الأبالسة . وقالوا ان الانبياء سَاسَةٌ احتالوا للزعامة على العامة بالنواميس وكل واحد منهم صاحب دَوْرٍ ، اذا مضى من دوره سبعة انقضى دوره واسْتُؤْنِفَ بغير امره وقالوا فى تأويل الصلوة انها الثناء على الامام والزكوةُ دفع الخمس اليه والصومُ الامساك عن افشاء اسرارهم عند مخالفيهم والزنا افشاء اسرارهم بغير عهد . واسقطوا العبادات [والحدود خ] واباحوا الخمر ونكاح ذوات المحارم وهذا هو التمجّس بعينه . واختلف اصحابنا فى حكمهم : فمنهم من قال هم مجوس واجاز اخذ الجزية منهم وحرم ذبائحهم ونكاحهم . ومنهم من قال حكمُهم حكم المرتدين ، ان تابوا والا قُتِلوا . وهذا هو الصحيح عندنا . وقال مالك فى الباطنى والزنديق ان جاءنا تائبين ابتداء قَبِلْنا التوبة

منهما وان اظهرا التوبة بعد العثور عليهما لم يقبل التوبة منهما . وهذا هو الاحوط فيهم .

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى حكم الغلاة من الروافض

هؤلاء فِرَقٌ : احديها البيانية الذين [زعموا خ] ادعوا ان الله على صورة انسان وانه يفنى كله الا وجهه. وزعموا ان بيان بن سمعان تَحَوَّلَ اليه روح الآله فصار الهاً . والفرقة الثانية منهم المغيرية الذين زعموا ان الله له اعضاء على صور حروف الهجاء وشبّهوا الهاء بالفرج وزعموا ان الله تعالى خلق الشمس والقمر من عَيْنَىْ ظله . وفيهم من ادعى حلول روح الآله فى زعيمهم المغيرة بن سعيد العجلى . والفرقة الثالثة اتباع عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر زعموا ان زعيمهم عبدالله حَلَّ فيه تلك الروح وانه اباح لهم المحرمات واسقط عنهم العبادات . والفرقة الرابعة منهم المنصورية زعموا ان زعيمهم ابا منصور العجلى عُرِجَ به الى السماء وان الله سبحانه مسح بيده على رأسه فقال يا بنى بَلِّغْ عنى وانزله بعد ذلك الى الارض فهو الكسف الساقط من السماء واستحلّ هؤلاء خنق مخالفيهم . والفرقة الخامسة منهم الخطابية اتباع ابى الخطاب الاسدى الذين زعموا ان جعفراً الصادق آله على قول الحلولية ثم ادعى الآلهية نفسه ورأى شهادة الزور لموافقيه على مخالفيه . والفرقة السادسة منهم اتباع المقنع الذى ادعى ان روح الآله حل فيه بعد ابى مسلم

صاحب دعوة بنى العباس . والفرقة السابعة منهم السبائية اتباع ابن سبأ الذى ادعى الآلهية على رضى الله عنه فى حيوته وزعم انه فى السحاب وان الرعد صوته والبرق سوطه . ومنهم فرقة يقال لها الكاملية اكفروا الصحابة بتركهم بيعة علىٍّ واكفروا علياً بتركه قتالهم فهؤلاء كلهم مرتدون عن الدين وحكمهم حكم اهل الردة .

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى بيان حكم الخوارج والشراة

ان المحكمة الاولى من الخوارج قالوا بتكفير على وعثمان وطلحة والزبير وعائشة واصحاب الجمل وبتكفير معاوية والحكمين وتكفير اصحاب الذنوب من هذه الامة وما زادوا [وما زاد خ] على ذلك حتى ظهرت الازارقة منهم، فزعموا ان مخالفيهم مشركون وكذلك اهل الكبائر من موافقيهم واستحلوا قتل النساء والاطفال من مخالفيهم وزعموا انهم مخلَّدون فى النار واكفروا القعدة منهم عن الهجرة اليهم . وزعم النجدات منهم ان مخالفيهم كفرة غير مشركين وعذروا بالجهالة فى الفروع واسقطوا حَدَّ الخمر . وقالت الميمونية من الخوارج بالقَدَر على مذاهب المعتزلة فصاروا خوارج قدرية. وفى امثالهم ضرب المثل فقيل: مع كفره قَدَرِيٌّ . واباحت الميمونية نكاح بنات البنات دون بنات الصلب وانكروا سورة يوسف . وزعمت اليزيدية منهم ان الله سيبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء ويكون مِلَّته الصابئة [المذكورة خ]

المذكورون فى القرآن وينسخ بشريعته شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فهذه الفرقة منهم مع الميمونية فى اعداد المرتدين . وسائر اصنافهم كفرة فى السر، لكن لا يتعرض لهم ما لم يتعرضوا للمسلمين، فان قاتلونا قاتلناهم لما رُوِىَ ان عليا رضى الله عنه سمع واحدا منهم يقول: **لا حكم الا لله**، فقال كلمة حق اريد بها باطل، ثم قال: لكم علينا ثلث لا نبدؤكم بقتال ولا نمنعكم من الفىء ما دامت ايديكم مع ايدينا ولا نمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله .

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى حكم الجهمية

هؤلاء اتباع جهم بن صفوان الذى قال بالجبر وزعم: ان العباد مضطَرُّون الى انواع تصرفهم كما يضطرُّ الريح الى حركتها. ولم يثبتوا للعبد كسباً ولا استطاعةً . وهذا القول وان كان فاسدا فانه لا يوجب عندنا تكفيرا لانه خلاف فى وصف العبد . وانما يكفر الجهمية فى شيئين: احدهما قولهم بان الجنة والنار تفنيان والثانى قولهم بحدوث علم الله تعالى، لان هذا يوجب ان لا يكون عالما قبل حدوث علمه . ولاجل هذه البدعة قُتِلَ جهم بن صفوان بمرو قتله مسلم بن احرز المازنى مازن تميم فى آخر زمان بنى أُمَيَّة .

[١٥] وفى تاريخ ابن الاثير (ج ٥ ص ١٦٣ ، طبع مصر) : سالم بن احوز المازنى .

المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى حكم النجارية

هؤلاء اتباع الحسين بن محمد النجار وهم اليوم زهاء عشر فِرَق بالرى كل فرقة منها تكفِّرُ سائرها ويجمعها القول بحدوث كلام الله تعالى ونفى صفاته الازلية واحالة رؤيته فهم فى هذه الاصول الثلثة كالقدرية . وانفرد النجار بان قال ان كلام الله جسم اذا كُتِبَ وعرض اذا قُرِئَ . وزعم النجّار وضرار ان الجسم اعراض مجتمعة . والزعفرانية منهم بالرى يقولون : القرآن غيرالله وكل ما هو غيرالله مخلوق ، ثم يقولون مع ذلك ان الكلب خير ممن يقول : ان القرآن مخلوق . والمستدركة منهم بالرى يقولون : القرآن مخلوق . وهم فى ذلك فرقتان : فرقة منهم يزعمون ان النبى صلى الله عليه قدقال ان القرآن مخلوق بهذه اللفظة على ترتيب حروفها . ومن لم يقل ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ذلك بترتيب حروفه فهو كافر . وفرقة منهم قالوا ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يقل ذلك بحروفه ولكنه دل عليه بدلائل من استدل بها عَلِمَ ان القرآن مخلوق ، ومن قال ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ذلك فهو كافر . فهذه اصولها التى نكفّرهم فيها ، فاما قولهم فى خلق افعال العباد وفى ان الاستطاعة مع الفعل وفى انه لا يكون الا ما اراد الله تعالى وفى باب الوعد والوعيد فكقول اهل السنة سواء .

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى حكم المعتزلة القدرية

اعلم ان تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه : اما واصل بن عطاء فلانه كَفَرَ فى باب القدر باثبات خالقين لاعمالهم سوى الله تعالى واحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين فى الفاسق ، ولهذه البدعة طرده الحسنُ البصرى عن مجلسه . ثم انه شك فى شهادة علىٍّ وعدالته واجاز ان يكون هو واصحابه الفسقةَ واجاز ان يكون الفسقةُ اصحابَ الجمل فشك فى الفرقتين : ولذلك قال : لو شهد علىٌّ وطلحة عندى على باقة بقل لم احكم بشهادتهما . وزاد عليه عمرو بن عبيد حيث رَدَّ شهادة علىٍّ مع واحد من اصحابه كانه حكم بفسقه ومن قال بفسق على فهو الكافر الفاسق دونه . واما زعيمهم ابو الهذيل فانه قال بفناء مقدورات الله تعالى حتى لا يكون بعدها قادرا على شىء . واما زعيمهم النظّام فهو الذى نفى نهاية [الجسم خ] الجزء وابطل بذلك احصاء البارى تعالى لاجزاء العالم وعِلْمَهُ بكمّية اجزائه . وزعم ان الانسان هوالروح وان احداً ما رأى انسانا قط وانما رأى قالبه وزعم ان الاعراض كلها حركات وانها جنس واحد وان الايمان من جنس الكفر وان فعل النبى صلى الله عليه وسلم من جنس فعل ابليس وقال بالطفرة وادعى حشر الكلاب والخنازير وسائر السباع الهمج الى الجنة وانكر وقوع الطلاق بالكنايات وان قارنتها نية الطلاق . وزعم المعروف منهم

بمعمّر ان الله تعالى ما خلق لونا ولا طعما ولا رايحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا حيوة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قدرة ولا عجزا ولا ألما ولا لذة ولا شيئا من الاعراض وانما خلق الاجسام فقط وخلقت الاجسامُ الاعراضَ فى انفسها وزعم ان الانسان غير هذا الجسد وانه عالم حكيم مدبر للجسم [للجسد خ] وليس بمتحرك ولا ساكن ولا ذى لون ووزن ولا حالّ فى الجسد ولا متمكنا فيه ولكنه مدبر له. فوصف الانسان بما يصف به ربه عز وجل وقال مع ذلك باثبات اعراض لا نهاية لها وان كل عرض يحل محله لمعنى سواه لا الى نهاية. وزعم المعروف منهم ببشر بن المعتمر ان الانسان قد يخلق الالوان والطعوم والروايح والرؤية والسمع والبصر وسائر الادراكات على سبيل التولد. وزعم الجاحظ منهم ان لا فعل للانسان الّا الارادة وان المعارف كلها ضرورية ومن لم يضطر الى معرفة الله لم يكن مكلَّفاً ولا مستحقا للعقاب. وزعم ايضا ان الله لا يدخل احداً النار وانما النار تجذب اهلها الى نفسها وتمسكهم فيها على التأبيد بطبعها. وزعم ثمامة ان المعارف ضرورية وان عامة الدهرية وسائر الكفرة يصيرون فى الآخرة ترابا لا يعاقَبُ واحد منهم. وحرّم السبى واستفراش [استرقاق خ] الاماء وقال بان الافعال المتولدة لا فاعل لها. وزعم البغداديون منهم ان الله لا يرى شيئا ولا يسمع شيئا الا على معنى العلم بالمسموع والمرئى. وزعم الجبّائى منهم ان الله

مطيع عباده اذا فعل مرادهم. وقال ابنه ابو هاشم باستحقاق العقاب والذم لا على ذنب وقال ايضا باحوالٍ لله تعالى لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة وانواعُ كفرهم لا يحصيها الا الله تعالى. وقد اختلف اصحابنا فيهم: فمنهم من قال حكمهم حكم المجوس لقول النبى صلى الله عليه وسلم: القدرية مجوس هذه الامة. ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين كما نبينه بعد هذا ان شاء الله تعالى.

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى حكم المجسمة والمشبهة

كل من شبّه ربه بصورة الانسان من البيانية والمغيرية والجواربية المنسوبة الى داود الجواربى والهشامية المنسوبة الى هشام بن سالم الجواليقى فانما يعبد انسانا مثله ويكون حكمه فى الذبيحة والنكاح كحكم عبدة الاوثان فيها. وكذلك من زعم ان بعض الناس آله وادعى حلول روح الآله فيه على مذهب الحلولية، كما قالته الخطابية فى جعفر الصادق وكما قالته الرزامية فى ابى مسلم صاحب دعوة بنى العباس وكما قالته المبيضة فى المقنع، فهو عابدُ وثنٍ. واما جسمية خراسان من الكرّامية فتكفيرهم واجب لقولهم: بان الله له حدٌّ ونهاية من جهة السفل ومنها يماسُّ عرشه ولقولهم: بان الله محل للحوادث وانما يرى الشىء برؤية تحدث فيه ويدرك ما يسمعه بادراك يحدث فيه ولولا حدوث الادراك فيه لم يكن مدركاً لصوت ولا مدركاً لمرئى وقد افسدوا باجازة حلول

الحوادث فى ذات الله تعالى لانفسهم دلالة الموحّدين على حدوث الاجسام بحلول الحوادث . واذا لم يصح على اصولهم حدوث العالم لم يكن لهم طريق الى معرفة صانع العالم وصاروا جاهلين به وكيف يُحكمُ بايمانهم وهم يقولون انه ليس فى قلب احد منهم ايمان . وكيف يكون مؤمنا من يقول ان ايمانه كايمان المنافقين الـكَفَرَة باعتقاد الـكفر . وسائر فرق الامة يكفّرونهم وهم يرون جميع فرق الامة من اهل الجنة ويزعمون ان اهل الاهواء بعد العقاب يصيرون الى الجنة ولا يدوم عقابهم وجميع مخالفيهم على انهم من اهل النار فصاروا عن هذه الجهة شَرَّ الفِرَقِ عند الامة .

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى بيان حكم البكرية والضرارية

اما البكرية فاتباع بكر ابن اخت عبدالواحد بن زيد وكان يوافق النظّام فى ان الانسان غير الجسد ووافق اصحابنا فى ابطال القول بالتولد وانفرد باشياء ، اكفرته الامة فيها ، منها قوله : ان الله يُرى فى القيامة فى صورة يخلقها وانه يكلم عباده فى تلك الصورة . ومنها قوله فى الـكبائر : انها نفاق وان صاحب الـكبيرة من اهل القبلة منافق وعابد للشيطان وانه مع كونه منافقا مكذب لله تعالى جاحد له وانه فى الدرك الاسفل من النار مخلد فيها وهو مع ذلك مسلم مؤمن . ثم انه طرد قوله فى هذه

البدعة بان قال فى على وطلحة والزبير : ان ذنوبهم كانت كفراً وشركاً غير انهم مغفور لهم لورود الخبر بان الله تعالى اطلع على اهل بدر فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لـكم . ومنها قوله فى الاطفال : انهم لا يألمون فى المهد وان قُطعوا واحرقوا ولعلهم يكونون عند ضربهم متلذّذين وان صاحوا وقال لو لَحِقَهم الألم بلا جرم منهم لـكان ذلك ظلما من الله تعالى . ومنها قوله بتحريم اكل الثوم والبصل ووجوب الوضوء من قرقرة البطن وهذه بِدَعٌ قد اكفرتها الامة فيها . واما الضرارية فاتباع ضرار ابن عمرو وقد وافق اصحابنا فى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفى ابطال القول بالتولد . ووافق المعتزلة فى ان الاستطاعة قبل الفعل وزاد عليهم القول بانها مع الفعل ايضا وانها بعض المستطيع ووافق النجّار فى ان الجسم اعراض مجتمعة من لون وطعم ورايحة وحرارة او ضدها ونحو ذلك من الاعراض التى لا يخلو منها الجسم . وانفرد باشياء منها قوله : ان الله يُرى بحاسة [زائدة خ] يَرى بها المؤمنون ماهية الاله ووصف الله بالماهية كما قال ابو حنيفه وحفص الفرد ومنها انه انكر حرف أُبَىّ بن كعب وحرف ابن مسعود فى القرآن [وقال] ان الله لم ينزلهما ونسب هذين الامامين الى الضلال فى مصحفيهما . ومنها انه شك فى جميع عامة المسلمين وقال لا ادرى لعل سرائر العامة كلها كفر وشرك . واكفرته الامة فيما انفرد به واكفره اصحابنا فى نفيه عن الله تعالى صفاته

[١٤] فى الاصل : حفص القرد .

الازلية ودعواه ان معنى وصف الله تعالى بانه حَيٌّ قادر عالم، هو انه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل. وهذا يوجب عليه ان يكون العرض حياً عالما قادرا لانه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل. فهذا قول ضرار ابن عمرو وليس هو ضرار بن صرد المعروف بابى نعيم القرضى المعدود خلافه فى الفقه والاصول فاعلم ذلك.

المسئلة الثالثة عشرة من هذا الاصل فى مبايعة اهل الاهواء

اجاز اصحابنا مبايعة اهل الاهواء فى البياعات وكذلك اجازوا سائر عقود المعاوضة معهم لاَنّا وان اوجبنا قتلهم بعد امتناعهم من التوبة فانما نوجب ذلك على السلطان وليس للرعية اقامة الحد على المرتد. وانما اختلف الفقهاء فى اقامة السيد حدَّ الزنا وشربِ الخمر على مملوكه: فاجازه الشافعى واباه ابو حنيفة. على ان اهل الاهواء فى هذا كاهل الحرب ويجوز للمسلم مبايعة اهل الحرب وكذلك القول فى اهل الاهواء.

المسئلة الرابعة عشرة من هذا الاصل فى انكحة اهل الاهواء وذبائحهم ومواريثهم

اجمع اصحابنا على انه لا يَحِلُّ اكل ذبائحهم وكيف نُبيح ذبائح من لا يستبيح ذبائحنا. واكثر المعتزلة مع الازارقة من الخوارج

يحرّمون ذبائحنا وقولنا فيهم اشدُّ من قولهم فينا. ولا يجوز عندنا تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم فان عُقِدَ العقد فالنكاح مفسوخ. وان لم تعلم المرأة ببدعة زوجها حتى وطئها فعليها العدة ولها مهر المثل بالوطئ دون المهر المسمى. والمرأة منهم ان اعتقدت اعتقادهم حرم نكاحها وان لم تعتقد اعتقادهم لم يحرم نكاحها لانها مسلمة بحكم دار الاسلام. وقد شاهدنا قوما من عوامّ الكرّامية لا يعرفون من الجسم الا اسمه ولا يعرفون ان خواصّهم يقولون بحدوث الحوادث فى ذات البارى تعالى فهؤلاء يحل نكاحهم وذبائحهم والصلوة عليهم. واجمع اصحابنا على ان اهل الاهواء لا يرثون من اهل السنة. واختلفوا فى ميراث السّنىّ منهم: فمنهم من قطع التوارث من الطرفين وبه قال الحارث المحاسبى ولذلك لم يأخذ ميراث والده لان والده كان قدريا. ومنهم من رأى توريث السنى منهم وبناه على قول معاذ بن جبل: ان المسلم يرث من الكافر وان الكافر لا يرث من المسلم. وعلى قول ابى حنيفة يرث السنى من المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته، كما قال فى المسلم: يرث من المرتد ما اكتسبه قبل ردته ويكون كسبه بعد الردة فيئا للمسلمين. وعلى قول الشافعى يكون مال الزنديق وكل كافر ببدعة فيئاً فيه الخمس. وقال مالك انه فىء ولا خُمس فيه. واما قبول شهادة اهل الاهواء فقد اختلفوا فيه: فرَدَّها مالكٌ واشار الشافعى

وابو حنيفة الى قبولها، سوى الخطابية التى ترى شهادة الزور، ثم ان الشافعى وقف على كفر غلاة الروافض فاشار فى كتاب القياس الى رجوعه عن قبول شهادة اهل الاهواء. واوجب اصحاب الشافعى ومالك وداود واحمد بن حنبل واسحاق بن راهوية اعادة صلوة من صلى خلف القدرى والخوارج [والخارجى خ] والرافضى وكل مبتدع تنافى بدعته التوحيد. وروى هشام بن عبيدالله عن محمد بن الحسن: ان من صلى خلف من يقول بخلق القرآن يعيد الصلوة. وقال ابو يوسف القاضى فى المعتزلة انهم زنادقة. وكل من لا يجوز الصلوة خلفه لا يجوز الصلوة عليه اذا مات. وهذه جملة كافية فى هذا الباب.

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى حكم دور اهل الاهواء

كل دار غلب عليها بعض الفرق الضالة ينظر فيها فان كان اهل السنة فيها ظاهرين يظهرون السنة بلا خفير ولا جوار من مجير ولا خوف على النفس والمال فهى دار اسلام. واللقيط فيها حر مسلم لا يسترق ويجب تعريف اللقطة فيها. وان لم يقدر اهل السنة على اظهار الحق الا بجوار او مال يبذلونه فهى دار حرب وكفر. واللقيط فيها كاللقيط فى دار الحرب وما يوجد فيها فهو فىء يخمس. واختلف اصحابنا فى حكم اهل هذه الدار: فمنهم من حرم ذبائحهم ونكاح نسائهم

واجاز وضع الجزية عليهم واجراهم فى هذا مجرى المجوس وهذا اختيار الاستاذ ابى اسحاق ابراهيم بن محمد الاسفرائنى. ومنهم من جعلهم مرتدين ولم يقبل منهم الجزية [ولم يجز استرقاقهم وبهذا نقول وعلى هذا القول يكون فى استرقاق اولادهم خلاف خ]. وفى استرقاق اولادهم خلاف بين اصحابنا وقد اجاز ابو اسحاق المروزى استرقاق اولاد المرتدين وبه قال ابو حنيفة ومنع من ذلك بعض اصحابنا. واما الشاك فى كفر اهل الاهواء فان شك فى ان قولهم هل هو فاسد؟ ام لا فهو كافر. وان علم ان قولهم بدعة وضلال وشك فى كونه كفراً فبين اصحابنا فى تكفير هذا الشاك خلاف وقد قال اكثر المعتزلة بتكفير الشاك فى كفر مخالفيهم ونحن بتكفير الشاك فى كفرهم اولى. والحمد لله على عصمته ايانا من بدع اهل الاهواء بفضله ورحمته وصلى الله على محمد وآله اجمعين الطيبين الطاهرين.

الاعتذار

رغما على كمال الاعتناء بتصحيح الكتاب قد وقع بعض السهو . نريد ان ننبه القارئين الكرام الى تصحيحه ، اما السهو الذى وقع فى كلمة ابن من سقوط الالف واثباته فقد اعرضنا عن ذكره ، فنقول : وقع فى ٣ صحيفة ، ٧ سطر اثنى عشر وصوابه اثنا عشر . كذا فى ١٣ صحيفة ٣ سطر ثقاة وصوابه ثقات . فى ٣٩ صحيفة ، ٥ سطر الجبل وصوابه الخل . فى ٤٢ صحيفة ١٦ سطر الغوطى وصوابه الفوطى . كذا فى ٤٧ صحيفة ١٥ سطر لا تفارقها وصوابه لا تفاقها . كذا فى ٥٤ صحيفة ، ١٥ سطر السبحة وصوابه السبخة . كذا فى ٩٦ صحيفة ٦ سطر جارجة وصوابه جارحة . كذا فى ١٥٨ صحيفة ١٢ سطر الحر مدينة وصوابه الحر مدينة . فى ٢١١ صحيفة ٩ سطر ابو وصوابه ابى وفى ٢٤٠ صحيفة ٨ سطر الآخره وصوابه الآخرة . وفى ٢٧٧ صحيفة ٥ سطر مسعر بن كرام وصوابه مسعر بن كدام .

فهرست مباحث الكتاب

	صحيفه
خلاصة مباحث الكتاب ومحتوياته	١
بيان سبب تقسيم قواعد الدين على خمسة عشر اصلا وتقسيم كل اصل منها خمس عشرة مسئلة	٢
ذكر الاصل الاول فى بيان الحقايق والعلوم على الخصوص والعموم	٤
المسئلة الاولى من الاصل الاول فى حد العلم وحقيقته	٥
« الثانية « « « اثبات العلم والحقائق	٦
« الثالثه « « « ان العلوم معان قائمة بالعلماء غير العلماء	٧
« الرابعة « « « بيان اقسام العلوم واسمائها	٨
« الخامسة « « « اقسام الحواس وفوائدها	٩
قول من ادعى زيادة الحواس على خمس فاسد	١٠
واختلف اصحابنا فى الفاضل من العلوم الحسية والنظرية	«
المسئلة السادسة من هذا الاصل الاول فى اثبات العلوم النظرية	«
« السابعة « « « « « الخبر المتواتر طريقا الى العلم	١١
« الثامنة « « « « بيان اقسام الاخبار	١٢

صحيفه

وليس فى الاخبار ما هو صدق وكذب معا الاخبر واحد ١٣
المسئلة التاسعة من هذا الاصل فى بيان اقسام العلوم النظرية ١٤
بيان اضافة العلوم الشرعية الى النظر «
وكل علم نظرى يجوز عندنا ان يجعله الله ضروريا فينا كما خلق فى آدم
عه م وفيه خلاف النظام واتباعه ١٥
المسئلة العاشرة من الاصل الاول فى مأخذ العلوم الشرعية ١٧
الاجماع المعتبر فى الحكم الشرعى والقياس فى الشرعيات ١٨
وفى هذه الجملة خلاف من وجوه احدها مع البراهمة والثانى مع الخوارج
والثالث مع الروافض والرابع مع النظامية ١٩
والخلاف الخامس مع نفاة العمل باخبار الآحاد من القدرية والسادس
مع من يزعم من اهل الظاهر ان لا حجة فى اجماع اهل عصر بعد
الصحابة والسابع مع من لم ير الاجماع المنعقد عن القياس حجة والثامن
مع نفاة القياس الشرعى من اهل الظاهر ٢٠
المسئلة الحادية عشرة من الاصل الاول فى بيان شروط الاخبار
الموجبة للعلم والعمل «
نقل المجوس اعلام زردشت فمنسوب الى كشتاسب ٢١
تأويل ما روى ان الجبار يضع قدمه فى النار ٢٣
المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى بيان مايعلم بالعقل ومالايعلم الا بالشرع ٢٤

صحيفه

وقالت البراهمة انما وقع التكليف بالخاطرين احدهما من قبل الله تعالى
والثانى من قبل الشيطان ٢٦
المسئلة الثالثة عشرة من الاصل الاول فى بيان شروط العلم والادراكات ٢٨
« الرابعة « « « « « « ما يصح تعلق العلم به ٣٠
« الخامسة « « « « « « وورود التكليف بالمعارف ٣١
الاصل الثانى من اصول هذا الكتاب فى بيان حدوث العالم ٣٣
المسئلة الاولى من الاصل الثانى فى بيان معنى العالم وحقيقته «
« الثانية « « « « الاجزاء المفردة من العالم ٣٥
« الثالثة « « « « اثبات الاعراض ٣٦
« الرابعة « « « « بيان الاجزاء المركبة من العالم ٣٨
ما يحدث ابتداء لا عن نسل وما يحدث عن تناسل من الحيوانات ٣٩
المسئلة الخامسة من الاصل الثانى فى بيان اقسام الاعراض ٤٠
« السادسة « « « « ان الاعراض مختلفة الاجناس ٤٦
« السابعة « « « « احالة بقاء الاعراض ٥٠
« الثامنة « « « « تجانس الاجسام وقول الدهرية
فى هذه المسئلة واختلاف اصحاب الطبايع وقول الثنوية ٥٢
المسئلة التاسعة من الاصل الثانى فى اثبات حدوث الاعراض وابطال
الظهور والكمون ٥٥

صحيفه

المسئلة العاشرة من الاصل الثانى فى استحالة تعرى الاجسام من الالوان
والاكوان والطعوم والروايح ٥٦
واستدل اهل الهيولى على اثبات الهيولى ٥٨
المسئلة الحادية عشرة من الاصل الثانى فى تحقيق حدوث الاجسام
وفيها بيان خلاف الدهرية الازلية والثنوية وغيرهم ٥٩
المسئلة الثانية عشرة من الاصل الثانى فى بيان وقوف الارض ونهايتها ٦٠
« الثالثة عشرة « « « وقوف السموات واعدادها ٦٤
« الرابعة عشرة « « « اثبات نهاية العالم ٦٦
« الخامسة عشرة « « « جواز الفناء على العالم «
الاصل الثالث من اصول هذا الكتاب فى معرفة صانع العالم ومعرفة
نعوته الذاتية ٦٨
المسئلة الاولى من الاصل الثالث فى ان الحوادث لابد لها من محدث «
« الثانية « « « صانع الحوادث احدثها لا من شئ ٧٠
« الثالثة « « « الصانع قديم ٧١
« الرابعة « « « قيام الصانع بنفسه ٧٢
« الخامسة « « « نفى الحد والنهاية عن الصانع ٧٣
« السادسة « « « احالة الابعاض على الصانع «
تأويل قول النبى عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته ٧٦

صحيفه

المسئلة السابعة من الاصل الثالث فى احالة كون الاله فى مكان دون مكان ٧٦
« الثامنة « « « « وصف الله تعالى بالالوان
والطعوم والروايح ٧٨
« التاسعة « « « « الآفات والسرور والغم عليه ٧٩
« العاشرة « « « « العدم على الله تعالى ٨١
« الحادية عشرة من الاصل الثالث فى احالة الحجر على الله عز وجل ٨٢
« الثانية عشرة « « فى بيان غنى الصانع من خلقه «
« الثالثة عشرة « « « ان الصانع صانع لانواع
الحوادث كلها ٨٣
« الرابعة عشرة « « « صحة افناء العالم من صانعه ٨٧
« الخامسة عشرة « « « بيان اوصاف الصانع فى ذاته ٨٨
الاصل الرابع من اصول هذا الكتاب فى بيان الصفات القائمة
بالآله سبحانه ٨٩
المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان عدد الصفات الازلية ٩٠
« الثانية « « « « قدرة الله تعالى ومقدوراته ٩٣
« الثالثة « « « « علم الله ومعلوماته ٩٥
« الرابعة « « « « سمع الله ومسموعاته ٩٦
« الخامسة « « « « رؤية الله ومرئياته ٩٧

صحيفه

المسئلة السادسة من هذا الاصل فى ارادة الله تعالى ومراداته ١٠٢

« السابعة « « « تفصيل مراداته ١٠٤

« الثامنة « « « صفة حياة الآله سبحانه ١٠٥

« التاسعة « « « كلام الآله « ١٠٦

« العاشرة « « « بيان وجوه كلام الله عز وجل ١٠٧

« الحادية عشرة من هذا الاصل فى بقاء الآله سبحانه ١٠٨

« الثانية عشرة « « « صفات الله تعالى ١٠٩

« الثالثة عشرة « « « تأويل الوجه والعين من صفاته «

« الرابعة عشرة « « « تأويل اليد المضافة الى الله تعالى ١١٠

« الخامسة عشرة « « « معنى الاستواء المضاف اليه تعالى ١١٢

والاصل الخامس من اصول هذا الكتاب فى بيان اسماء الله عز وجل واوصافه ١١٤

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى معنى الاسم وحقيقته «

« الثانية « « « بيان مأخذ اسماء الله عز وجل ١١٥

« الثالثة « « « اقسام اسمائه ١١٦

« الرابعة « « « الادلة على اسماء الله تعالى ١١٨

« الخامسة « « « عدد اسمائه فى الشرع ١١٩

« السادسة « « « تفسير الخبر الوارد فى عدد اسمائه ١٢٠

« السابعة « « « اقسام اسمائه من طريق المعنى ١٢١

صحيفه

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فيما دل من اسمائه على ذاته فحسب ١٢٢

« التاسعة « « « فى بيان اسمائه الدالة على صفاته الازلية ١٢٣

« العاشرة « « « « ما دل من اسمائه على افعاله ١٢٤

« الحادية عشرة من هذا الاصل فيما دل من اسمائه على معنيين ١٢٦

« الثانية عشرة « « « فيما يجوز تسمية غير الله به من اسمائه ١٢٨

« الثالثة عشرة « « « فى الفرق بين صفاته واوصافه «

« الرابعة عشرة « « « بيان ما يوصف به الله تعالى
من فعل لا يصدر عنه اسم ١٢٩

« الخامسة عشرة « « « بيان اسمائه المضافة التى لا تطلق
بغير اضافة «

الاصل السادس من اصول هذا الكتاب فى بيان عدل الصانع وحكمته ١٣٠

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان العدل والظلم ١٣١

« الثانية « « « معنى الخلق والكسب ١٣٣

« الثالثة « « « ان الله تعالى خالق اكساب العباد ١٣٤

« الرابعة « « « ابطال القول بالتولد ١٣٧

« الخامسة « « « الفرق بين ما يصح اكتسابه وبين
ما لا يصح اكتسابه ١٣٩

« السادسة « « « ان الهداية والاضلال من فعل الله عز وجل ١٤٠

صحيفه

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى خلق الآجال وتقديرها ١٤٢
« الثامنة « « « الارزاق وتقديرها ١٤٤
« التاسعة « « « نفوذ مشيئة الله تعالى فى مراداته ١٤٥
« العاشرة « « « جواز تخلية العباد عن التكليف ١٤٩
« الحادية عشرة من هذا الاصل فى جواز الزيادة والنقصان فى الشرع «
« الثانية عشرة « « « بقاء حكمة الله عز وجل لولم يخلق الخلق اولم يخلق غير الكفرة ١٥٠
« الثالثة عشرة « « « جواز اماتة من علم الله منه الايمان لو لم يمته ١٥١
« الرابعة عشرة « « « جواز الاقتصار على خلق الجمادات ١٥٢
« الخامسة عشرة « « « جواز التخصيص بالنعم «
الاصل السابع من اصول هذا الكتاب فى معرفة الانبياء عليهم السلام ١٥٣
المسئلة الاولى من هذا الاصل فى معنى النبوة والرسالة «
« الثانية « « « جواز بعثة الرسل وتكليف العباد ١٥٤
« الثالثة « « « معرفة الرسول بانه رسول ١٥٦
« الرابعة « « « بيان عدد الانبياء والرسل عليهم السلام ١٥٧
« الخامسة « « « ترتيب الرسل ١٥٩
« السادسة « « « صحة نبوة موسى عليه السلام ١٦٠

صحيفه

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى صحة نبوة عيسى عليه السلام ١٦٠
« الثامنة « « « « نبوة نبينا محمد عليه السلام ١٦١
« التاسعة « « « كون نبينا خاتم الانبياء والرسل ١٦٢
« العاشرة « « « التخصيص والتعميم فى الرسالة ١٦٣
« الحادية عشرة من هذا الاصل فى جواز تفضيل الرسل بعضهم على بعض ١٦٤
« الثانية عشرة « « « تفضيل نبينا على سائر الانبياء ١٦٥
« الثالثة عشرة « « « « الانبياء على الملائكة ١٦٦
« الرابعة عشرة « « « « « على الاولياء ١٦٧
« الخامسة عشرة « « « بيان عصمة الانبياء عليهم السلام «
الاصل الثامن من اصول هذا الكتاب فى المعجزات والكرامات ١٦٩
المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان معنى المعجزة والكرامة ١٧٠
« الثانية « « « « اقسام المعجزات ١٧١
« الثالثة « « « « مايحتاج النبي اليه من المعجزة ١٧٣
« الرابعة « « « « من يجوز ظهور المعجزة عليه «
« الخامسة « « « الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ١٧٤
« السادسة « « « بيان ما يجب فيه قبول قول النبى ١٧٥

صحيفه

المسئلة السابعة من هذا الاصل فى ان المعجزات كلها من الله تعالى دون غيره ١٧٦
« الثامنة « « « كيفية الاستدلال بالمعجزة على صدق صاحبها ١٧٨
« التاسعة « « « بيان طريق العلم بمعجزات الانبياء ١٧٩
« العاشرة « « « « معجزة كل نبى على التفصيل ١٨٠
« الحادية عشرة من هذا الاصل فى نبوة موسى ومعجزته ١٨١
« الثانية عشرة « « « « عيسى ومعجزاته «
« الثالثة عشرة « « « معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم ١٨٢
« الرابعة عشرة « « « بيان وجه اعجاز القرآن ١٨٣
« الخامسة عشرة « « « كرامات الاولياء ١٨٤
الاصل التاسع من اصول هذا الكتاب فى بيان معرفة اركان الاسلام ١٨٥
المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان الاركان الخمسة ١٨٦
« الثانية « « « تفصيل الركن الاول من اركان الاسلام ١٨٨
« الثالثة « « « « « الثانى وهو الصلوة ١٨٩
« الرابعة « « « « « « الثالث ١٩١
« الخامسة « « « « « الرابع من اركان الاسلام «
« السادسة « « « « « الخامس وهو الحج ١٩٢
« السابعة « « « بيان شروط الاركان الخمسة ١٩٣

صحيفه

المسئلة الثامنة من هذا الاصل فى بيان شروط الجهاد واحكامه ١٩٣
« التاسعة « « « « « احكام المعاملات ١٩٤
« العاشرة « « « « « احكام الفروج ١٩٥
« الحادية عشرة من هذا الاصل فى احكام الحدود على الجملة ١٩٧
« الثانية عشرة « « « « المحرمات والمباحات ١٩٩
« الثالثة عشرة « « « « احكام الاموات ٢٠٠
« الرابعة عشرة « « « « بيان مأخذ احكام الشريعة ٢٠٢
« الخامسة عشرة « « « « وجوه الفرق بين العقليات والشرعيات ٢٠٥
الاصل العاشر من اصول هذا الكتاب فى معرفة احكام التكليف والامر ٢٠٦
المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان معنى التكليف ٢٠٧
« الثانية « « « « « اقسام التكليف ٢٠٨
« الثالثة « « « « « شروط التكليف ٢٠٩
« الرابعة « « « « « ترتيب التكليف ٢١٠
« الخامسة « « « « « اوصاف المكلِّف والمكلَّف ٢١٢
« السادسة « « « « « ما يصح ورود التكليف به ٢١٣
« السابعة « « « « « اقسام الخطاب ٢١٤
« الثامنة « « « « « وجوه الامر والنهى ٢١٥
« التاسعة « « « « « اقسام الاخبار ٢١٧

صحيفه

المسئلة العاشرة من هذا الاصل فى بيان اقسام العموم والخصوص ٢١٨

« الحادية عشرة من هذا الاصل فى بيان المجمل والمفسر ٢٢٠

« الثانية عشرة « « « المفهوم ودليل الخطاب ٢٢٣

« الثالثة عشرة « « « احكام افعال النبى عليه السلام ٢٢٥

« الرابعة عشرة « « « نسخ الخطاب ٢٢٦

« الخامسة عشرة « « « شروط النسخ ٢٢٧

الاصل الحادى عشر من اصول هذا الكتاب فى معرفة احكام العباد فى المعاد ٢٢٨

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى جواز فناء الحوادث ٢٢٩

« الثانية « « « كيفية فناء ما يفنى ٢٣٠

« الثالثة « « « جواز اعادة ما يفنى ٢٣٢

« الرابعة « « « نفس ما يصح اعادته ٢٣٣

« الخامسة « « « بيان ما يعاد من الاجسام والارواح ٢٣٥

« السادسة « « « « « الحيوانات ٢٣٦

« السابعة « « « ان الاعادة هل هى واجبة ام لا ٢٣٧

« الثامنة « « « خلق الجنة والنار «

« التاسعة « « « دوام الجنة والنار وما فيهما من نعيم وعذاب ٢٣٨

« العاشرة « « « ان الله خالق نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار «

صحيفه

المسئلة الحادية عشرة من هذا الاصل فى ان الله تعالى قادر على ان يزيد فى نعيم اهل الجنة وعلى ان يزيد فى عذاب اهل النار ٢٣٩

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى تعويض البهايم فى الآخرة ٢٤٠

« الثالثة عشرة « « « بيان اهل الوعيد ٢٤٢

« الرابعة عشرة « « « اثبات الشفاعة ٢٤٤

« الخامسة عشرة « « « اثبات الحوض والصراط والميزان وسؤال الملكين فى القبر ٢٤٥

الاصل الثانى عشر من اصول هذا الكتاب فى بيان اصول الايمان ٢٤٧

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان حقيقة الايمان والكفر «

« الثانية « « « حقيقة الطاعات والمعصية ٢٥١

« الثالثة « « « زيادة الايمان ونقصانه ٢٥٢

« الرابعة « « « جواز الاستثناء فى الايمان ٢٥٣

« الخامسة « « « ايمان من اعتقد تقليدا ٢٥٤

« السادسة « « « ايمان الاطفال ٢٥٦

« السابعة « « « بيان من مات من ذرارى المشركين ٢٥٩

« الثامنة « « « حكم من لم تبلغه دعوة الاسلام ٢٦٢

« التاسعة « « « من يقطع بايمانه من اهل الايمان ٢٦٤

« العاشرة « « « الافعال الدالة على الكفر ٢٦٦

« الحادية عشرة من هذا الاصل فى اديان الانبياء عليهم السلام قبل بعثتهم «

صحيفه

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى بيان من يصح منه الطاعة ومن لا يصح منه ٢٦٧

« الثالثة عشرة « « « اقسام الطاعات والمعاصى ٢٦٨

« الرابعة عشرة « « « « شروط الاسلام ومقدماته ٢٦٩

« الخامسة عشرة « « « « مايفرق به بين دار الاسلام ودار الكفر ٢٧٠

الاصل الثالث عشر من اصول هذا الكتاب فى بيان احكام الامامة وشروط الزعامة «

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى بيان وجوب الامامة ٢٧١

« الثانية « « « حال نصب الامام ٢٧٣

« الثالثة « « « عدد الأئمة فى كل وقت ٢٧٤

« الرابعة « « « بيان جنس الامام وقبيلته ٢٧٥

« الخامسة « « « شروط الامامة ٢٧٧

« السادسة « « « ذكر العصمة فى الامامة «

« السابعة « « « بيان ما يثبت به الامامة للامام ٢٧٩

« الثامنة « « « تعيين الامام بعد النبي عليه السلام ٢٨١

« التاسعة « « « التوارث والوصية فى الامامة ٢٨٤

« العاشرة « « « صحة امامة عمر وعثمان رضى الله عنهما ٢٨٦

« الحادية عشرة من هذا الاصل فى امامة على رضى الله عنه «

صحيفه

المسئلة الثانية عشرة من هذا الاصل فى بيان قتلة عثمان وخاذليه ٢٨٧

« الثالثة عشرة « « « حكم اهل الصفين والجمل ٢٨٩

« الرابعة عشرة « « « الخوارج والحكمين ٢٩١

« الخامسة عشرة « « « جواز امامة المفضول ٢٩٣

الاصل الرابع عشر من اصول هذا الكتاب فى بيان احكام العلماء والائمة ٢٩٤

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى تفضيل الانبياء على الملائكة ٢٩٥

« الثانية « « « بيان جنس ابليس اللعين ٢٩٦

« الثالثة « « « تفضيل بعض الانبياء على بعض ٢٩٧

« الرابعة « « « « الانبياء على الاولياء ٢٩٨

« الخامسة « « « معرفة مراتب الصحابة رضوان الله عليهم «

« السادسة « « « بيان الافضل من الصحابة ٣٠٤

« السابعة « « « « مراتب التابعين «

« الثامنة « « « تفصيل مراتب النساء ٣٠٦

« التاسعة « « « مدرجة فى الثامنة «

« العاشرة « « فى ترتيب أئمة الذين فى علم الكلام ٣٠٧

« الحادية عشرة من هذا الاصل فى ترتيب أئمة الفقه من اهل السنة ٣١١

« الثانية عشرة « « « « الحديث والاسناد ٣١٢

« الثالثة عشرة « « « « التصوف والارشاد ٣١٥

« الرابعة عشرة « « « « النحو واللغة ٣١٦

المسئلة الخامسة عشرة من هذا الاصل فى تحقيق السنة لاهل الثغور

الاصل الخامس عشر من اصول هذا الكتاب فى بيان احكام الكفر
واهل الاهواء والبدع

المسئلة الاولى من هذا الاصل فى حكم الكفرة الذين لا يؤخذ منهم الجزية

المسئلة الثانية من هذا الاصل فى بيان حكم الذين تقبل منهم الجزية

« الثالثة « « ٣٢٤
« « « من لم يبلغه دعوة الاسلام
« الرابعة « « ٣٢٧
« « « المرتدين
« الخامسة « « ٣٢٨
« « « الباطنية
« السادسة « « ٣٢٩
« « « الغلاة من الروافض
« السابعة « « ٣٣١
« « « الخوارج والشراة
« الثامنة « « ٣٣٢
« « « الجهمية
« التاسعة « « ٣٣٣
« « « النجارية
« العاشرة « « ٣٣٤
« « « المعتزلة القدرية
« الحادية عشرة من هذا الاصل فى بيان حكم المجسمة والمشبهه ٣٣٥
« الثانية عشرة « « حكم البكرية والضرارية ٣٣٧
« الثالثة عشرة « « مبايعة اهل الاهواء ٣٣٨
« الرابعة عشرة « « انكحة اهل الاهواء وذبائحهم ومواريثهم ٣٤٠
« الخامسة عشرة « « حكم دور اهل الاهواء ٣٤٢

تم

فیئاتی ۲٥٠ غروشدر